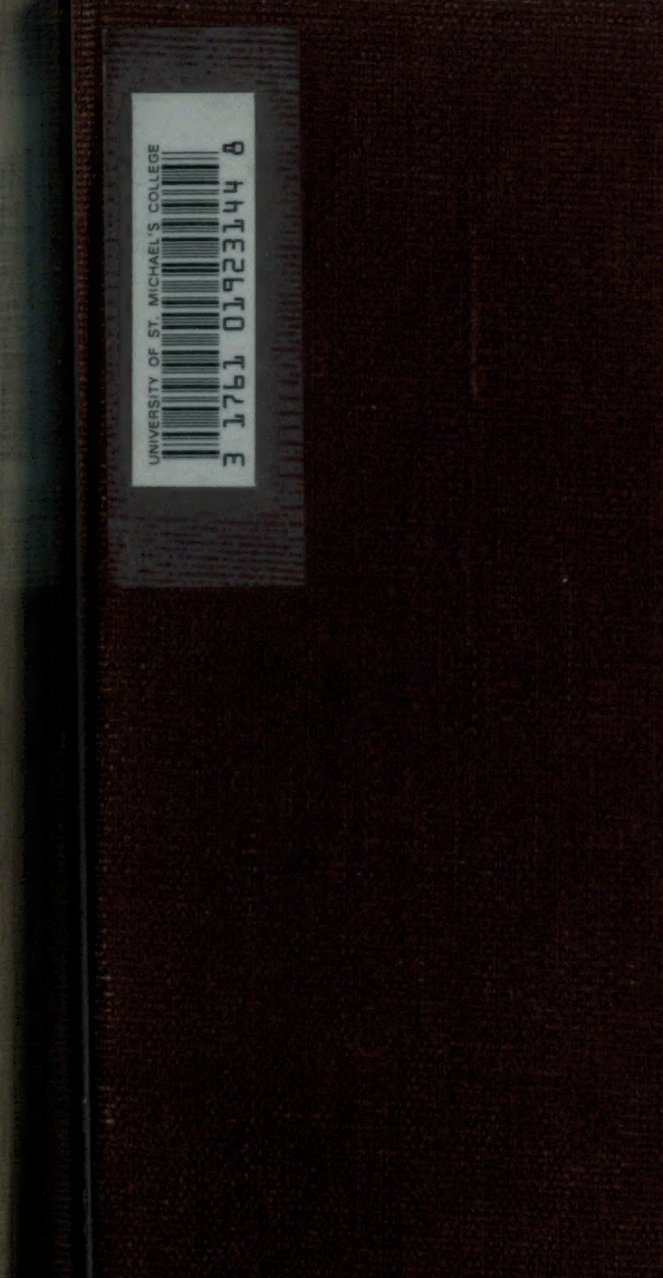
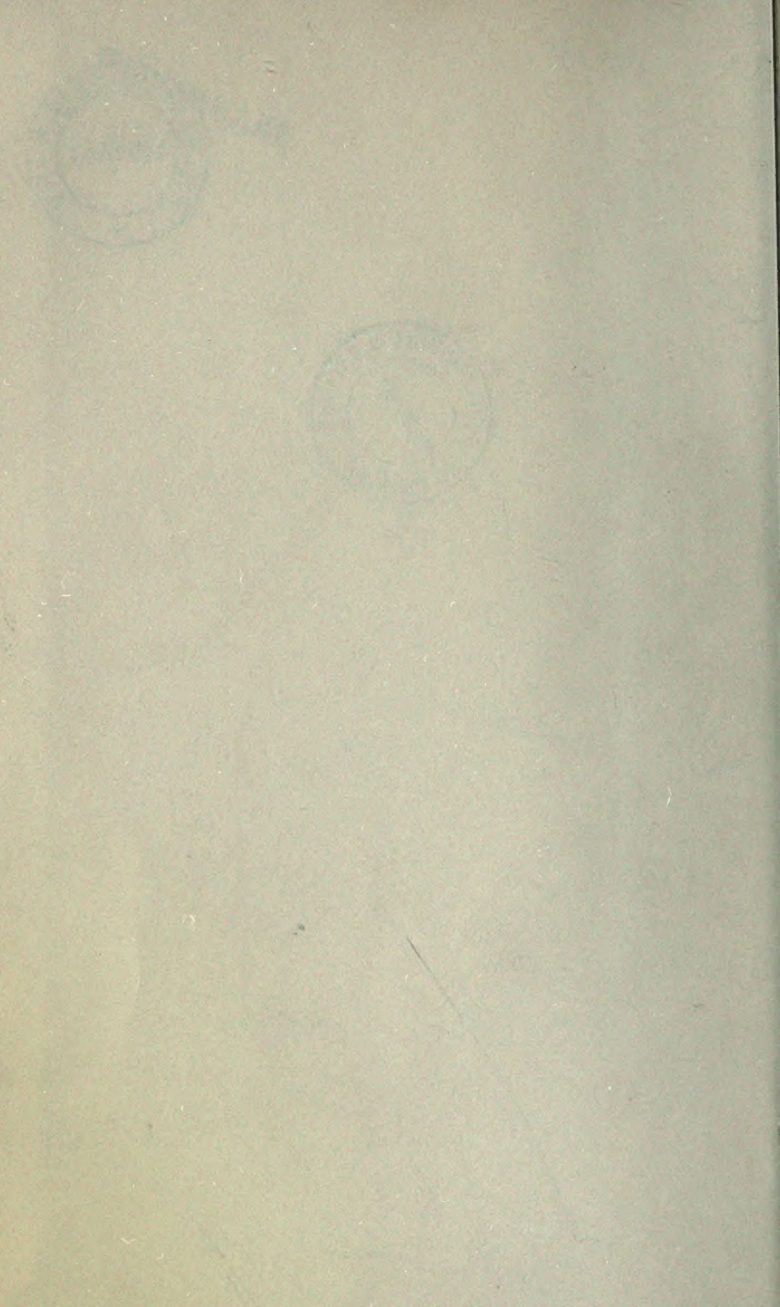

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01923144 8



ÉTUDES BIBLIQUES

INTRODUCTION

AUX

PARABOLES ÉVANGÉLIQUES

PAR

LE P. D. BUZY

DES PRÊTRES DU S. C. DE JÉSUS (DE BÉTHARRAM)
DOCTEUR ÈS SCIENCES BIBLIQUES

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA & Cie
RUE BONAPARTE, 90

1912

A NOTRE-DAME DE BÉTHARRAM

AVANT-PROPOS

La littérature des Paraboles s'est considérablement accrue durant ces dernières années. Mais ici, comme en bien d'autres questions bibliques, un double courant s'est dessiné. Le premier a été une vigoureuse poussée contre l'opinion traditionnelle; le deuxième a amené sur les positions attaquées toute une phalange de défenseurs, qui, avec des armes renouvelées, ont pris à cœur de justifier le passé contre le présent et l'avenir. De ce conflit, la vérité est sortie victorieuse. La vigueur même de l'attaque l'a contrainte à se dégager de plus en plus de la pénombre et de l'implicite ; elle l'a forcée à se fortifier, à se dilater, à resplendir.

Ce fut en 1888 que M. Jülicher, professeur à Marbourg, livra son assaut retentissant aux Paraboles évangéliques. A cette date pourtant, il ne publia qu'une Introduction générale aux Paraboles (*Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen*); mais

déjà il regardait comme acquis deux points d'une extrême importance : 1° Les paraboles actuelles des Synoptiques n'étaient souvent qu'une déformation des discours authentiques de Jésus ; 2° le but qui leur est assigné dans l'Évangile était très différent, et même tout juste l'opposé, de celui qu'avait poursuivi le Maître. Ainsi, sous prétexte de revenir à la pensée originelle de Jésus, cette monographie était un réquisitoire contre les Évangélistes. La deuxième Partie, comprenant l'exégèse des Paraboles, ne parut qu'en 1899, en même temps que la réédition de l'Introduction. M. Jülicher n'y faisait que confirmer par des analyses minutieuses ses premières généralisations.

La science allemande se laissa impressionner par cet ouvrage. Beaucoup d'adhésions lui vinrent ; plusieurs auteurs même, jugeant ses conclusions définitives, les regardaient déjà comme des axiomes et les prenaient pour base de nouvelles démonstrations[1]. Aussi M. Bugge, en présentant au public ses *Haupt-Parabeln*, en 1903, pouvait-il se demander, avec une modestie malicieuse, si après Homère il était encore permis de songer à l'Iliade[2].

M. Jülicher eut des admirateurs ailleurs qu'en Allemagne. Durant l'année scolaire 1901-1902,

1. Ainsi Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, p. 55.

2. Préface, p. IX : « Ist das in der Tat nicht eine Ilias post Homerum ? »

M. Loisy donnait à l'école pratique des Hautes Études (section des sciences religieuses) un cours sur les Paraboles qui n'était guère qu'une vulgarisation française de la théorie allemande. Le cours fut publié en 1902 dans *Études évangéliques*. L'auteur en a retenu tout l'essentiel dans *Les Évangiles synoptiques* (1908).

Ces attaques, qui portaient atteinte à la partie la plus populaire de l'Évangile, ne pouvaient manquer de susciter des réponses. Elles vinrent à la fois du côté des protestants conservateurs et de celui des catholiques. Pour ne parler que des livres les plus remarqués, M. Bugge (1903) et le P. Fonck (1902) méritèrent bien de l'Évangile en rassurant le public chrétien sur le compte des Paraboles. L'un et l'autre toutefois, à cause de leur hâte, d'ailleurs légitime, d'en venir à l'exégèse, s'attardent le moins possible à l'Introduction[1]. Il est permis de le regretter, car c'est dans l'introduction des Paraboles que se débattent les principes directeurs de leur exégèse. Celui qui approuverait les conclusions du tome I de M. Jülicher, se déroberait difficilement aux conclusions du tome II; comme aussi, si l'on s'arrête à une exégèse différente, il devient nécessaire d'en exposer un peu longuement les raisons.

C'est ce travail d'introduction que nous avons

1. Dans un ouvrage de 927 pages (troisième éd.) le P. Fonck ne lui consacre que 66 pp.

entrepris. Nous ne sachons pas qu'il ait été traité avec cette ampleur par un catholique. Nous devons cependant signaler encore les excellents articles parus en 1909-1910 dans la *Revue Biblique*. Notre plan était déjà arrêté, et en partie exécuté, lorsque le P. Lagrange donna son premier article sur la Parabole en dehors de l'Évangile. Il y avait dès lors quelque témérité pour nous à continuer de suivre un chemin où venait de passer l'éminent directeur de la *Revue Biblique*. Malgré tout, voyant que son travail ne dépassait guère la longueur des introductions précitées, nous avons cru devoir poursuivre une étude entreprise sur des proportions plus amples, sans compter que sur plus d'un point, capital ou secondaire, nous pensions prendre une autre position.

*
* *

Les questions capitales d'une Introduction aux Paraboles évangéliques nous semblent être leur *authenticité* et leur *but*. Mais ces questions ne sont pas de celles qui se peuvent traiter de plain-pied et sans préparation. L'une et l'autre, au contraire, sont conditionnées au moins par la *nature* de la Parabole et par ses *propriétés*. Au reste, la Parabole elle-même est loin d'être un genre exclusivement évangélique; avant d'être employée par Jésus, elle l'avait été par les prophètes, les conteurs, les

sages de l'Orient; elle arrivait aux Synoptiques, riche déjà de toute une histoire et disséminée dans une littérature. Je me trompe, c'est dans plusieurs littératures qu'il faudrait dire ; car la parabole, qui prend sa source aux sources mêmes de la pensée et du langage, a coulé à pleins bords dans tous les âges et chez tous les peuples.

Il n'y avait donc pas à hésiter. Si nous voulions projeter sur l'Évangile toutes les leçons du passé, nous devions commencer par étudier la parabole dans les littératures anciennes. De plus, afin de n'omettre aucun point de comparaison, il devenait nécessaire de suivre la parabole juive jusqu'à la période talmudique, terme dernier de son évolution.

Mais, encore une fois, nous n'avons fait le cercle aussi large que pour être plus sûr de capter les moindres rayons qui auraient pu se trouver diffusés au loin. Progressivement le cercle se rétrécit et il enserre toujours de plus près les questions qu'il nous fallait résoudre.

Dans cette méthode se trouvent toute la logique et toute la rigueur de notre très humble travail. C'est par là que les orbes les plus lointains se rattachent au centre, par là que le tout possède quelque titre à un ensemble organique.

Voici dès à présent une idée des lignes principales. Cette étude est divisée en trois parties : la première envisage la parabole en dehors de l'évan-

gile; la deuxième traite de la *nature*, de l'*authenticité* et du *but* des paraboles synoptiques; la troisième est consacrée aux allégories du quatrième Évangile.

La première partie n'est pas un hors-d'œuvre, comme son titre pourrait d'abord le faire craindre. Elle n'est pas non plus la simple préface des deux autres parties. Elle a ici sa place naturelle et obligatoire, car les notions qu'elle étudie, éclairent bien des points des problèmes évangéliques, de même que les résultats auxquels elle nous conduit, préparent pour une bonne part les solutions capitales des Synoptiques et de saint Jean. Nous avons donc examiné d'abord le *concept* de la parabole et les concepts voisins en *eux-mêmes*, dans une sorte d'analyse psychologique. Nous avons ensuite parcouru tour à tour l'Anc. Testament, les littératures rabbinique, grecque et latine, menant une enquête aussi large et aussi précise que possible sur l'histoire, la nature et les propriétés de la parabole. Ce n'est que muni de ce dossier que nous entreprenons enfin la cause évangélique.

La deuxième partie nous a mis en présence de questions extrêmement délicates, soit en raison des intérêts qui sont en jeu, v. g. la Bonté du Sauveur, la nature même de sa Rédemption, etc., — soit en raison des problèmes de critique historique et littéraire, auxquels nous ne pouvions nous dérober, — soit enfin en raison de nos éminents contradicteurs.

Nous avons eu à cœur de n'oublier jamais le respect ni des personnes ni des choses, sans pour cela omettre jamais d'exprimer notre pensée intégralement.

Disons dès maintenant que nos conclusions sont tout à l'opposé de celles de MM. Jülicher et Loisy, et que, pour ce qui est spécialement de l'authenticité des paraboles, nous ne voyons aucune raison de dénier l'authenticité substantielle de la moindre παραβολή, quelle que soit d'ailleurs sa nature particulière.

La solution à laquelle nous nous sommes arrêté, pour le but des paraboles synoptiques, n'a pas les attraits qui accréditent les systèmes extrêmes et excessifs. On l'appellera peut-être une solution de milieu; nous nous écartons en effet de droite et de gauche, bien que ce ne soit pas à des distances égales. Dans cette position, notre essai sera, sinon plus tranché, du moins plus nuancé. Avec saint Chrysostome, saint Jérôme et Théophylacte, nous ouvrons toute grande la porte à la miséricorde divine, dans l'économie des paraboles, mais après avoir franchi un premier obstacle posé par la justice. Nous nous résumerions volontiers dans ces mots : justice s'exerçant dans les Paraboles (nous parlons ici exclusivement des Paraboles du Lac), mais justice aussitôt transfigurée, dépassée par la miséricorde, justice s'intégrant elle-même dans un système de miséricorde et servant les desseins de la bonté!

Après avoir étudié les paraboles synoptiques, nous avons cru bien faire de consacrer une troisième partie aux παροιμίαι johanniques. Plusieurs critiques affectent aujourd'hui d'exagérer la différence entre les παραβολαί des trois premiers Évangiles et les παροιμίαι du quatrième, afin de ruiner plus facilement l'authenticité de ces dernières. Pour nous, sans méconnaître des différences réelles entre ces deux genres, nous espérons montrer qu'ils ont entre eux des points de contact essentiels et qu'il ne répugne pas que παραβολαί et παροιμίαι remontent, au moins dans leur substance, jusqu'à Jésus.

En tout ceci, nous n'avons visé qu'à un exposé impartial et objectif des faits, convaincu que, si la vérité a parfois besoin d'une démonstration, elle n'a jamais besoin de réquisitoire. — Nous combattrons fréquemment MM. Jülicher et Loisy; mais, en repoussant leur théorie pour son radicalisme et ses excès critiques, nous reconnaissons volontiers que telle analyse ou tel fait ont été par eux très heureusement mis en lumière : nous serons les premiers à profiter des vérités partielles recueillies au cours de leurs ouvrages.

Au reste, nous avons prétendu à autre chose qu'à une argumentation *ad hominem*. Ce n'est pas que nous osions nous flatter d'avoir dit en toutes ces questions le mot définitif. Y songer seulement, ce serait montrer qu'on n'en a pas compris la réelle difficulté. Plutôt que d'encourir ces reproches, nous

préférons nous en tenir au rôle très facile de prédire qu'après nous, l'on continuera sans doute beaucoup à discuter sur les Paraboles, comme l'on discutait jusqu'ici depuis des siècles.

Que si toutefois nous avions abouti à préparer pour une faible part, si minime fût-elle, la solution définitive; si nous avions réussi à mettre un peu plus en relief l'exacte physionomie de cette foule, superficielle et sympathique, qui se pressait autour du Maître; surtout si quelques-uns emportaient de ces pages une idée plus juste de la physionomie du Sauveur, — figure irradiée de bonté et de miséricorde, dont le regard toutefois est voilé de tristesse et comme d'une infinie mélancolie, — nous estimerions bien sincèrement que notre laborieux effort n'a pas été perdu.

Avant de terminer, je me permettrai d'exprimer ici toute ma reconnaissance aux maîtres éminents de Rome et de Jérusalem qui ont bien voulu m'encourager et me guider dans les incertitudes des commencements, avec une charité qui n'était surpassée que par leur délicatesse. Décidément, à cause d'eux aussi, je voudrais qu'il y eût quelque chose de bon dans ce modeste travail.

Bethléem, le 11 novembre 1911,
en la fête de saint Martin de Tours.

BIBLIOGRAPHIE [1]

Auteurs anciens.

ARISTOTE, *Rhétorique.*

S. AUGUSTIN, *In Joannis evangelium tractatus,* dans Migne, *P. L.*, XXXV. *Quæstionum septemdecim in Matthæum*, ib.

BÈDE (le Vénérable), *P. L.*, XCII.

EUTHYME ZIGABÈNE, *Commentaires sur S. Matt., S. Marc et S. Luc, P. G.*, CXXIX.

S. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies sur S. Matt., P. G.*, LVIII, — *sur S. Jean*, LIX.

S. JÉROME, *Commentaires sur S. Matt., P. L.*, XXVI.

MALDONAT, *Commentarii in quatuor Evangelistas.*

OPUS IMPERFECTUM, *in Matthæum, P. G.,* LVI.

QUINTILIEN, *Institutio oratoria.*

THÉOPHYLACTE, *Commentaires sur S. Matt., S. Marc et S. Luc, P. G.*, CXXIII.

S. THOMAS, *Commentaire sur S. Matt., Somme théologique,* etc.

Auteurs modernes.

BACHER, *Die Agada der Tannaiten,* t. I, 2ᵉ éd., 1903 ; t. II, 1ʳᵉ éd., 1890.

BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus.*

1. Je ne signalerai dans cette liste que les plus marquants, à mon point de vue, des ouvrages que j'ai pu consulter.

BUDDE, *Die Bücher Samuel.*
BUGGE, *Die Haupt-Parabeln Jesu*, 1903.
CONDAMIN, *Le Livre d'Isaïe*, 1905
CRAMPON, *La Sainte Bible.*
DHORME, *Les livres de Samuel*, 1910.
DUHM, *Die Psalmen.*
— *Das Buch Jesaia.*
GOEBEL, *Die Parabeln Jesu*, 1879 et 1880.
FIEBIG, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, 1904.
FILLION, *Commentaires sur S. Matt.*, *S. Marc* et *S. Luc* (dans *la Sainte Bible* de Lethielleux).
FONCK, *Die Parabeln des Herrn*, 3e éd., 1909.
VAN HOONACKER, *Les Douze petits Prophètes*, 1908.
JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu:* I. Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen, 3e éd.; II. Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien, 2e éd., 1910.
KAUTZSCH, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des A. T.*
KNABENBAUER, *Commentaires sur S. Matt., S. Marc et S. Luc* (dans le *Cursus Scripturæ Sacræ*).
LAGRANGE, *Le Livre des Juges*, 1903.
— *Le Messianisme chez les Juifs*, 1909.
— *Évangile selon S. Marc*, 1911.
LEBRETON, *Les Origines du Dogme de la Trinité*, t. I, 1910.
LEPIN, *La valeur historique du IVe Évangile*, 1910.
LÉVI (Israël), *Le péché originel dans les anciennes sources juives*, 1907.
LOISY, *Études évangéliques*, 1902.
— *Les Évangiles synoptiques*, 1907.
— *Le quatrième Évangile*, 1903.
MANGENOT, *Les Évangiles synoptiques*, 1911.
MARTI, *Das Buch Jesaia.*
MARTIN (François), *Le Livre d'Hénoch*, 1906.
NAU (FRANÇOIS), *Histoire et Sagesse d'Aḥikar l'Assyrien*, 1909.
ROSE, *Évangile selon S. Matt.*, *S. Marc*, *S. Luc*, 7e éd.
STRACK, *Einleitung in den Talmud*, 4e éd., 1908.
TOY, *The Book of Proverbs.*

Revues et dictionnaires.

Études (revue fondée par des Pères de la Compagnie de Jésus).
HASTINGS, *A Dictionary of Christ and the Gospels.*
— *A Dictionary of the Bible.*
Recherches de science religieuse.
Revue bénédictine.
RB. — *Revue Biblique internationale.*
Revue du Clergé français.
Revue pratique d'Apologétique.
Revue des Sciences philosophiques et théologiques.
VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible.*
ZATW. — *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.*
ZNTW. — *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.*

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

Avant-propos VII

Bibliographie XVII

PREMIÈRE PARTIE

LA PARABOLE EN DEHORS DE L'ÉVANGILE

Chapitre premier. — La Parabole dans l'usage moderne. 2-51
I. — La Parabole évangélique et la fable 2
II. — La parabole et l'allégorie 26
III. — Mélange de la parabole et de l'allégorie 39

Chapitre II. — Le mâchâl dans l'Ancien Testament. 52-112
I. — Classification et définition du mâchâl 52
II. — Propriétés du mâchâl 62

Chapitre III. — Les mechâlim narratifs de l'Ancien Testament 113-134

Chapitre IV. — Les mechâlim rabbiniques 135-169

Chapitre V. — La Parabole chez les auteurs classiques 170-182
I. — La Parabole chez Aristote 170
II. — La Parabole chez Quintilien et Cicéron 178

DEUXIÈME PARTIE

LES PARABOLES SYNOPTIQUES

CHAPITRE PREMIER.— Nature de la parabole synoptique. 183-194

CHAPITRE II. — Authenticité des paraboles synoptiques.......... 195-230
I. — Exposé des objections.......... 196
II. — Critique des objections.......... 211
III. — Allégorisation partielle des paraboles par la tradition.......... 225

CHAPITRE III. — Les textes relatifs au but des Paraboles.......... 233-285
I. — Les textes des Synoptiques.......... 233
II. — Autres textes.......... 280

CHAPITRE IV. — Le but des Paraboles d'après les Pères et les exégètes.......... 286-332
I. — D'après S. Augustin et S. Chrysostome.......... 286
II. — D'après les autres auteurs anciens.......... 297
III. — D'après les modernes.......... 313

CHAPITRE V. — Principes de solution.......... 333-359
I. — Exégèse d'Isaïe, VI, 9-10.......... 333
II. — Caractère et mission de Jésus.......... 338
III. — État moral de la foule.......... 342
IV. — Indices du chapitre des Paraboles, Mc., IV.... 352
V. — Nature des παραβολαί.......... 356

CHAPITRE VI. — Essai de solution : Paraboles du Lac. 360-400
I. — Les Paraboles sont un châtiment.......... 363
II. — Elles sont essentiellement une miséricorde..... 378

CHAPITRE VII. — Les Paraboles postérieures à la journée du Lac.......... 401-413
I. — Paraboles dogmatiques.......... 402
II. — Paraboles morales.......... 409

TROISIÈME PARTIE

LES ALLÉGORIES DU QUATRIÈME ÉVANGILE

Pages
I. — Le mot de παροιμία........................ 416-426
II. — Nature des παροιμίαι........................ 427-439
III. — Clarté des παροιμίαι........................ 439-445
IV. — Authenticité des παροιμίαι........................ 446-468

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES........................ 469

PREMIÈRE PARTIE

LA PARABOLE EN DEHORS DE L'ÉVANGILE

Avant d'étudier la Parabole dans les littératures anciennes, sacrée ou profane, il ne sera pas inutile d'étudier le concept même de parabole, dans ce qu'il peut renfermer d'absolu et d'universel. On se demandera donc tout d'abord ce qu'est la parabole, quels sont ses caractères constitutifs, par quoi elle se différencie des genres voisins, surtout de la fable et de l'allégorie. Ce procédé offre l'avantage d'un point de départ plus facile et plus immédiat. Sans avoir à courir tout de suite les risques d'un examen rétrospectif sur des notions vieilles de deux ou trois millénaires, il suffit de s'interroger soi-même et ses contemporains sur la valeur de notions usuelles. — On peut en même temps espérer, de ce premier examen, des résultats qui faciliteront les recherches futures.

CHAPITRE PREMIER

LA PARABOLE DANS L'USAGE MODERNE.

Sans plus nous attarder à la notion de la Parabole, qui se précisera au cours de ce chapitre, nous étudierons, en trois articles distincts :

1. Les différences entre la parabole évangélique et la fable ;

2. entre la parabole et l'allégorie;

3. ce qu'il faut penser du mélange, dans un même récit, de la parabole et de l'allégorie.

*
* *

1. — La Parabole évangélique et la fable.

En quoi la Parabole se distingue-t-elle de la fable ? L'accord sur ce premier point est loin d'être parfait. Peut-être cependant est-ce faute de convenir de principes communs, de s'entendre sur un même point de départ. Lorsqu'on cherche à établir une différence entre la fable et la parabole, il faudrait, en effet, se demander avant tout de quelles paraboles et de quelles fables il s'agit.

Au sujet de la fable, il ne saurait guère y avoir de

contestation. Quand on parle de fable, tout le monde pense à la même, à l'unique espèce de fable, à celle qui remplit les recueils d'Ésope, de Phèdre, de La Fontaine. Le mot de fable se prend donc ici dans toute son extension; on ne voit aucune raison de restreindre le sens général à quelque acception particulière.

Au contraire, dès qu'on arrive à la parabole, une distinction s'impose; l'histoire, en effet, nous offre deux séries de paraboles : les *paraboles grecques,* dont Socrate fit grand usage et dont Aristote nous a conservé le type dans sa Rhétorique, et les *Paraboles de Jésus* recueillies par les Synoptiques. Faut-il se borner ici à l'une de ces espèces, ou faut-il chercher un concept qui soit commun aux deux ? — Quelques-uns peut-être seraient tentés de partir de la parabole aristotélicienne, en pliant de force la parabole évangélique à la notion du maître athénien. Mais cette méthode n'échapperait pas à une pétition de principe, puisqu'elle suppose ce qui est à prouver, savoir : l'identité de la parabole d'Aristote et de celle de Jésus. — D'autre part, comparer dès à présent les deux types grec et évangélique pour tenter d'en déduire une notion commune, c'est s'engager tout de suite dans une voie assez compliquée. Nous préférons ne pas affronter toutes les difficultés du premier coup. Aussi bien, cette deuxième méthode ne nous conduirait-elle pas au cœur du problème.

Car ce qui nous intéresse ici, c'est *moins la parabole en général que la parabole évangélique en particulier;* ce qui nous importe avant tout, c'est de connaître la différence entre *la parabole évangélique et la fable.* Nous nous contenterons donc, pour le moment, de confronter les récits des Synoptiques avec les histoires

profanes des fabulistes, nous réservant de revenir plus tard à la parabole aristotélicienne. Si alors nous arrivons à démontrer que le genre d'Aristote est identique à celui des Évangélistes, la conclusion de ce présent chapitre en sera confirmée. Que si les deux types s'accusent très dissemblables, cette première conclusion n'en sera pas ébranlée ; on devra seulement ajouter qu'il y a parabole et parabole ; et nul ne pourra s'étonner à bon droit que Jésus ne se soit pas constitué le disciple d'Aristote.

Le champ de la discussion étant ainsi délimité, venons à la discussion elle-même.

Dans un ouvrage retentissant [1], M. Adolf Jülicher, professeur à Marbourg, a émis une théorie qui vaut d'être examinée de près. Il distingue dans les Synoptiques deux classes de παραβολαί : les *Gleichnisse* (similitudes) et les *Parabeln* (paraboles proprement dites). Il définit la Gleichnis « une figure de discours où l'effet d'une phrase (d'une pensée) doit être garanti par la *comparaison avec une phrase semblable*, appartenant à un autre domaine, elle-même assurée de son effet [2] ». Dans la Parabel, au contraire, l'effet doit être garanti « par la comparaison avec une *histoire imaginée*, prise d'un autre domaine, elle-même assurée de son effet [3] ». — Les mots : histoire imaginée, marquent, aux yeux de M. Jülicher, la différence essentielle entre la Gleichnis et la Parabel : la Parabel raconte des histoires inventées, qui n'ont aucune réalité objective, tandis que la Gleichnis produit des faits quoti-

1. *Die Gleichnisreden Jesu* : I. *Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen*, 2e Aufl. 1899 ; II. *Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien*, 1899. — L'édition de 1910 n'a absolument rien modifié à l'édition précédente.
2. *Op. laud.*, I, p. 80.
3. *Ibid.*, p. 98.

diens, des principes d'expérience vulgaire. C'est ainsi que les plus belles παραβολαί des Synoptiques seraient des Parabeln, par exemple, le Semeur, l'Ivraie, les Ouvriers de la Vigne, les Vignerons homicides; par contre, seraient des Gleichnisse le Figuier, le Voleur, le Vin et les Outres, les Aveugles, les Fils de la chambre nuptiale... — La Gleichnis, nous dit-on encore, emploie le *présent* de durée, parce que le fait ou le principe qu'elle énonce jouit d'une vérité universelle; la Parabel, au contraire, ne se sert que du *passé*, parce qu'elle prétend ne raconter que de l'histoire ancienne : il y avait une fois un père de famille, un marchand ou un roi... La première, qui a conscience de son objectivité, aime les formules résolues : οὐδείς, μήτι, πᾶς ἄνθρωπος; la deuxième, à force de fraîcheur et de naturel, doit se faire pardonner de n'être pas réelle et faire oublier à l'auditeur de s'autoriser de son caractère de fiction [1].

Mais voici la suite. Parlant de la deuxième catégorie de παραβολαί, c'est-à-dire de la Parabel, M. Jülicher écrit : « Depuis longtemps, nous avons un nom particulier et usuel pour cette sorte de discours : la *fable* [2]. » Ailleurs encore, après avoir disserté sur les fables aristotéliciennes, il ajoute : « La plupart des παραβολαί de Jésus, à forme narrative, sont des *fables*, comme celles de Stésichore et d'Ésope [3]. » Et enfin : « Celui qui admet ces développements sur la fable, ne s'opposera plus à l'assimilation des παραβολαί narratives de Jésus avec les fables [4]. »

Ainsi donc, pour M. Jülicher, les παραβολαί synop-

1. *Op. laud.*, pp. 93 et 97.
2. *Op. laud.*, p. 94.
3. *Op. laud.*, p. 98.
4. *Op. laud.*, p. 100.

tiques ne forment pas un tout homogène et consistant; elles se divisent nettement en similitudes et en fables. On pense bien que cette division ne laisse pas d'influer sur le présent problème de la distinction entre la parabole évangélique et la fable. Et d'abord, entre les παραβολαί fables et la fable profane, il ne saurait y avoir de différence essentielle. Quant aux παραβολαί Gleichnisse, elles se distinguent de la fable, tout juste comme des παραβολαί fables (ou Parabeln); ainsi qu'on l'a dit, les Gleichnisse racontent ce qui s'est toujours fait et se fera toujours ; tandis que les Parabeln et les fables ne récitent que ce qui se fit une fois, et moins souvent un fait historique qu'une histoire imaginaire.

Telle nous semble, dans ses grandes lignes, la théorie de M. Jülicher. Que faut-il en penser?

Disons d'abord que le reproche d'irrespect que plusieurs peut-être seraient tentés de lui adresser ne semble pas justifié. Ce reproche n'irait à rien moins qu'à écarter de l'Évangile, comme n'étant pas assez digne, un genre littéraire, qui figure dans l'Ancien Testament[1], je veux dire la *fable*. Si Jésus employait dans ses enseignements les figures et les tournures les plus orientales, notamment des maximes à concision très dense et d'apparence paradoxale[2], s'il s'est réclamé maintes fois de l'expérience vulgaire, s'il a imaginé des histoires pour mieux s'adapter à son auditoire populaire, on ne voit pas au nom de quelle

1. Cf. l'apologue de Jotham (Jud., IX, 7 s.) et celui de Joas (II Reg., XIV, 9 s.).

2. M. Bugge (*Die Haupt-Parabeln Jesu*, 1903) a relevé dans l'Évangile seize « paradoxes », parmi lesquels Mt., X, 39 : « qui conserve sa vie la perd, et qui perd sa vie à cause de moi, la trouvera » ; — Lc., XIV, 26 : « si quelqu'un vient à moi, et ne hait pas son père et sa mère... ». — Ce tour paradoxal est fortement accusé dans plusieurs sentences du Discours sur la montagne : v. g. Mt., V, 29 et 30, 37, 40 ; VI, 6, 16, 19, 31, etc...

dignité on lui interdirait de parler en fables à la foule. Le genre d'Ésope n'a rien en soi ni de déshonnête, ni de déshonorant, et dès lors Jésus aurait pu le reprendre au profit de son œuvre, s'il l'avait jugé opportun. C'est ainsi que, pour donner un commentaire à la sentence : il faut travailler tant qu'il fait jour, vient la nuit, pendant laquelle nul ne peut travailler[1], il ne répugnerait pas qu'il eût récité la fable de la Cigale et de la fourmi, avec cette conclusion : amassez des bonnes œuvres durant la belle saison, c'est-à-dire pendant la vie, parce que l'hiver arrive, c'est-à-dire le temps qui suit la mort, pendant lequel personne ne peut plus mériter. C'est ainsi encore que, dans l'histoire du figuier[2], il aurait pu faire demander l'année de délai par l'arbre lui-même, au lieu et place du jardinier. Ce figuier n'eût guère été plus extraordinaire que le palmier d'Aḥikar : « Mon fils, disait le sage, tu m'as été comme un palmier qui se trouvait le long du chemin et on n'y cueillait pas de fruit. Son maître vint et voulut l'arracher. *Ce palmier lui dit :* laisse-moi une année et je te donnerai du carthame[3]. »

Toutefois, à supposer que Jésus eût cultivé la fable, il ne s'ensuit pas qu'il l'aurait fait exactement de la même manière qu'Ésope. Les récits évangéliques demeureraient toujours, par le tour, la noblesse, le naturel, la morale, des compositions incomparablement supérieures. C'est pourquoi il ne paraît pas que la dignité du Sauveur soit compromise dans la théorie de M. Jülicher. Si cette théorie ne devait être

1. Jo., IX, 4.
2. Lc., XIII, 6.
3. Fr. Nau, *Histoire et Sagesse d'Aḥikar l'Assyrien*, 1909, p. 251 n. 135.

jugée que de ce point de vue, on peut même dire que, en somme, la controverse se réduirait à une querelle de mots.

Mais d'autres principes doivent intervenir. Il importe surtout de savoir sur quelles bases M. Jülicher appuie ses définitions de la fable et de la parabole, ainsi que leur distinction. Si je comprends bien sa pensée, son point de départ serait le chapitre de la *Rhétorique* d'Aristote où le maître grec traite de ces deux genres de discours[1]. L'unique παραβολή qui est citée comme modèle, invoque des faits d'expérience quotidienne : *on ne tire au sort ni les athlètes ni les pilotes ;* ne choisissez donc pas ainsi vos magistrats ; — tandis que les deux fables (λόγοι) reproduites par Aristote, nous racontent des histoires : les compétitions d'un cheval et d'un cerf dans un pré, ou bien les aventures d'un renard infortuné. Le maître grec ne formule ni définition ni distinction. Néanmoins, attribuant à ces exemples une portée universelle, M. Jülicher en a conclu : tout ce qui ressemble à la παραβολή susdite, est Gleichnis et doit en porter le nom ; tout ce qui ressemble à ces deux λόγοι, est fable et doit s'appeler ainsi. Et comme, à ses yeux, un grand nombre de παραβολαί synoptiques ressemblent davantage aux λόγοι, il suit que ce sont des *fables,* non des Gleichnisse.

Si M. Jülicher avait pris à tâche de confronter dans un *exercice d'école* l'Évangile et les œuvres grecques, en se demandant quel nom reviendrait aux παραβολαί synoptiques dans la terminologie aristotélicienne, abstraction faite de tout autre considérant, loin de lui chercher chicane, on pourrait convenir qu'il s'est

1. Nous reviendrons plus loin sur ce chapitre (*Rhét.*, l. II, ch. xx).

montré assez expert à ce jeu[1]. Mais s'il faut tenir quelque compte de la terminologie chrétienne, on est en droit d'opposer la rhétorique sacrée à la rhétorique profane, surtout si l'on considère que la rhétorique sacrée s'est formée en dehors de toute influence aristotélicienne et est aujourd'hui consacrée par dix-neuf siècles d'usage. Dès les premiers siècles, en effet, nous voyons en Orient les Pères et les catéchistes fidèles à retenir pour les récits évangéliques le nom de παραβολαί, et cela en face des fables d'Ésope et des classifications d'Aristote. De même, en Occident, la dénomination de paraboles se maintient toujours en face des fables d'Ésope et de Phèdre. Il semble donc que, dans l'opinion chrétienne, les paraboles synoptiques formaient un tout qui s'opposait intégralement aux productions de l'art profane, et que même les récits fictifs de l'Évangile, v. g. l'Enfant prodigue ou le Repas de noce, se distinguaient des fables par quelque endroit.

Nous sommes donc placés entre deux positions, entre lesquelles il faut choisir : Aristote autoriserait à

1. Nous ferons cependant observer à M. Jül. que dans son système la catégorie des Fabeln se grossit outre mesure aux depens de celle des Gleichnisse. Plusieurs, en effet, des παραβολαί, où il voit des fables, racontent si clairement un fait *quotidien*, que la narration s'accommoderait du *présent* mieux encore que du *passé* : v. g. le Levain que nous sentons le besoin de mettre au present en français : le Royaume des cieux est semblable à du levain qu'une femme *prend* et qu'elle *cache*, au lieu de : qu'une femme *prit* et *cacha* (Mt., xiii, 33). — D'autres fois, toujours dans ces « fables », l'écrivain sacré mêle comme d'instinct le présent au passé : v. g. Mt., xiii, 44, le Roy. des cieux est semblable à un trésor caché dans un champ ὃν εὑρὼν ἄνθρωπος ἔκρυψεν (aoriste), καὶ ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ ὑπάγει (présent) καὶ πωλεῖ (présent) ὅσα ἔχει καὶ ἀγοράζει (it.); ou même il ne se sert que du présent : cf. la Brebis et la Drachme perdues (Lc., xv, 1-10). — A noter aussi que ces deux « Fabeln » commencent par les formules τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν (v. 4), τίς γυνή (v. 8), que M. Jülicher disait caractéristiques des Gleichnisse.

assimiler plusieurs paraboles évangéliques à de simples fables profanes; la tradition chrétienne le défend. Aristote paraît indiquer entre la parabole et la fable une distinction, et l'usage ecclésiastique en connaît certainement une autre. Donner la préférence à Aristote en écartant la tradition, c'est vraiment un geste trop rapide : le problème est de ceux qui exigent plus de doigté et de ménagements.

Nous pouvons donc accorder, sous bénéfice d'inventaire, que la distinction entre *la parabole aristotélicienne et la fable* se trouve où la place M. Jülicher.

Mais la distinction entre *la parabole évangélique et la fable* doit être cherchée ailleurs : M. Jülicher s'est volontairement abstenu de considérer le problème, tel qu'il se pose devant nous.

Au reste, après avoir entendu ce critique développer durant une dizaine de longues pages ses vues personnelles sur les Gleichnisse et les Parabeln-Fabeln des Synoptiques, on est agréablement surpris d'une concession insérée à la fin d'un paragraphe, et dans laquelle il consent qu'on n'appelle pas fables les paraboles évangéliques[1]. Toutefois, M. Jülicher maintient toute sa théorie, puisque, en retirant le nom, il continue à penser que les παραβολαί susdites sont en réalité des fables.

Combien plus nous préférons la réserve de M. Moulton! Le savant anglais écrit, en effet, avec beaucoup de justesse: « Fable has become exclusively associated in most minds with the type of teaching attributed to Œsop. To connect it with any of the discourses of Jesus would occasion misunderstanding[2]. »

1. « Deshalb mag man von unsern παραβολαί den Fabelnamen zurückhalten » (*op. l.*, I, p. 101).

2. *A Dictionary of Christ and the Gospels*, t. II, art. *Parable*, p. 311.

*
* *

Une deuxième opinion, qui eut, il y a quelque temps, plus de vogue qu'elle n'en a aujourd'hui[1], met ailleurs la différence cherchée. D'après elle, la parabole garderait toujours les vraisemblances, elle resterait toujours dans les bornes du *réel* ou du *possible*, tandis que la fable se jouerait dans le fantastique, faisant agir et parler les plantes et les animaux comme des hommes. C'est ainsi, ajoute-t-on, que les Paraboles évangéliques ne compromettent jamais leur dignité dans des récits invraisemblables, au lieu que les héros ordinaires des fables d'Ésope, de Phèdre, de La Fontaine sont des animaux parlants.

Si l'on ne prend qu'en gros les recueils de fables et de paraboles évangéliques, cette distinction paraît justifiée. Dans leur ensemble, en effet, les fables sont fabuleuses ; et si l'on en excepte un trait ou autre, qui sont des échappées allégoriques, les paraboles de l'Évangile sont, de leur côté, naturelles et vraisemblables.

Mais nous n'avons pas seulement à distinguer *en général* l'Évangile d'un fablier. Il faut encore que, si l'on prend *individuellement* une fable quelconque et qu'on l'oppose à une parabole quelconque, on puisse montrer le bien-fondé de l'usage qui les distingue toujours. En d'autres termes, un récit est fable ou parabole

1. Elle fut soutenue par Unger, Lisco, de Valenti, Cremer (cités par Gœbel, dans *Die Parabeln Jesu*, 1879, I, p. 9). Elle l'est encore par M. König, qui écrit « : The fable is a narrative in wich subjects from the mineral, vegetable, or animal kingdoms are introduced *as if they were capable of thought and speech*. — The Parable, again, is a narrative whose *subject* is personal, and is constructed in order to depict something vividly » (Hastings, *A Dictionary of the Bible*, art. *Parable* in O. T., p. 660).

autrement que parce qu'il est consigné dans un recueil de paraboles ou de fables. La fable est fable, et la parabole parabole, par elle-même, non par une dénomination extrinsèque et comme par une communication externe de privilèges.

Or la distinction proposée ne fait pas droit à ces exigences. S'il est vrai que *toutes* les paraboles évangéliques gardent les vraisemblances et qu'aucune ne fasse parler des plantes ou des animaux, il n'est pas exact que *toutes* les fables se jouent dans le fantastique ou le merveilleux. Il en est au contraire plusieurs, chez tous les fabulistes, qui ne mettent en scène que des hommes se comportant en hommes et des êtres irraisonnables qui demeurent privés de raison. — Gœbel [1], par exemple, a relevé plusieurs de ces récits dans Esope : le Paysan et ses fils, le Médecin et le malade, le Voleur et sa mère, l'Avare, etc. — Parmi les fables de Phèdre, on pourrait citer : Anus ad amphoram, Simii caput, Frater et soror, Socratis dictum, etc... — Dans les œuvres de La Fontaine, ces fables dépassent la douzaine : les Voleurs et l'âne, l'Astrologue, le Berger et la mer, le Vieillard et ses enfants, le Laboureur et ses enfants, la Laitière et le pot au lait, le Paysan du Danube, etc. — Le Meunier sans-souci d'Andrieux est trop connu pour ne pas figurer dans cette liste. — Ces récits gardent si exactement les limites du naturel qu'on les prendrait pour réels, et que, en tout cas, ils ne jureraient pas parmi les histoires véridiques.

Néanmoins *ils portent tous le nom de fable*. Faut-il conclure que ce titre est inexact et que ce sont des paraboles égarées en des fabliers? Possible en soi, l'al-

1. *Op. laud.*, p. 9.

légation est dénuée de tout fondement. Elle contredit, sans fournir des motifs plausibles, un usage qui s'impose à notre déférence, jusqu'à ce qu'on prouve qu'il doit être abandonné. Nous retenons donc encore que les récits vraisemblables peuvent être des fables, et c'est la condamnation de cette hypothèse.

*
* *

Nous devons mentionner ici une troisième opinion, qu'on n'a pas encore proposée, il est vrai, mais qui pourrait l'être d'un jour à l'autre. Il suffirait, pour l'exposer excellemment, d'étendre à *la parabole évangélique* les différences que le P. Lagrange signale entre *la parabole aristotélicienne et la fable*. Voici ce qu'écrivait le P. Lagrange : « Il y a (donc) peu de différence entre la parabole et la fable. La principale est celle que nous avons signalée. La parabole est surtout de mise dans les discussions de principes ; elle pose une situation générale, qui en éclaire une autre. Elle est plutôt *argumentative*.

« La fable propose un cas concret ; elle ne peut donc qu'éclairer un autre cas concret, et comme chaque cas concret peut se présenter sous divers points de vue, l'exemple et le cas réel ne coïncident ordinairement que par l'un de ces aspects que la fable met en lumière. Elle est plutôt *illustrative*[1]. » — Et plus haut : « La fable n'est pas argumentative, car elle ne résout pas les cas abstraits et généraux ; elle est de sa nature illustrative, pour employer l'expression de Bugge. C'est un cas particulier qui éclaire sous un certain angle

1. *RB.*, 1909, p. 211.

un autre cas particulier. Ce cas particulier est ordinairement, non seulement concret, mais actuel[1]. »

Cette distinction relevant de l'analyse et comme du mécanisme psychologique de la parabole et de la fable, il devient nécessaire de s'arrêter un instant à observer leur fonctionnement. La parabole et la fable, tout le monde en convient, rapprochent deux situations, l'une parfaitement, du moins suffisamment claire, qui doit servir de modèle, — l'autre moins connue ou discutée, qui doit bénéficier de la juxtaposition de la première. Mais comment en bénéficie-t-elle, si ce n'est en recevant de celle-ci une projection de lumière? Car l'ignorance est une obscurité, et le doute lui-même est une ignorance partielle. — Si la situation principale était simplement obscure, elle est désormais éclairée; si elle était controversée, l'argument qui résulte de la comparaison, est encore une lumière, qui dissipe le doute. On peut donc conclure que l'*illustration* est à la base soit de la parabole, soit de la fable.

Bien plus, l'illustration, même celle qui ne vise pas à la controverse, ne peut se faire sans une *argumentation*, argumentation tellement facile que nous n'y prenons pas garde, tellement rapide qu'elle nous paraît une intuition, mais qui n'en est pas moins réelle. Tout rapprochement, en effet, ne sert à quelque chose, que si l'on peut conclure de l'un des termes au second, comme il suit, par exemple : de même qu'il en est en A, il doit en être en B; ou encore : s'il en est ainsi en A, à plus forte raison en B; argument a pari ou a fortiori, il n'importe, mais il faut toujours qu'il y ait argumentation, au moins tacite et latente. Si l'on ne conclut à rien, la comparaison cesse même d'être illus-

1. *RB.*, pp. 209-210.

trative. L'illustration se fonde sur une argumentation ou elle n'existe pas. — Ceci ne sera pas contesté.

Nous ne dirons pas pour autant que toute narration qui est illustrative *est* à la fois argumentative, au sens obvie du mot. Mais il semble, — et ici nous nous séparons de la théorie exposée ci-dessus, — que toute narration illustrative *peut être* argumentative, qu'elle soit *fable* ou *parabole*. La morale ou la pointe de ces comparaisons nous paraît, pour employer un mot heureux du P. Lagrange, une valeur « disponible », à laquelle l'auteur peut selon sa volonté, et suivant le jeu des circonstances, donner une tournure irénique ou polémique, en lui laissant ses visées ordinaires de pédagogie ou en en faisant une arme de controverse. Dans le premier cas, il dit à ses auditeurs : Il en est *de même* dans la matière qui nous occupe; dans le deuxième : voici une *preuve* pour le sujet qui nous divise. Les paraboles de Jésus sur la brebis et sur la drachme perdues sont argumentatives; mais les paraboles du Semeur, de la Semence, du Sénevé, du Ferment, etc., ne sont qu'illustratives.

On pourrait être encore tenté de voir une différence essentielle en ce que la parabole représenterait une situation générale et la fable un cas concret. Mais cette loi ne paraît pas universelle. Elle ne s'applique à la parabole qu'autant que celle-ci se modèle sur la παραβολή de Socrate, rapportée par Aristote. Or M. Jülicher a bien montré que plusieurs des « paraboles » synoptiques s'écartent de ce type, précisément parce que, au lieu d'une situation générale, elles n'exposent qu'une situation particulière. Plusieurs présentent, en effet, des cas aussi concrets que les fables. Notre-Seigneur dit : Le Semeur sortit pour semer sa semence. La Fontaine, de son côté, écrit :

La cigale, ayant chanté
Tout l'été,
Se trouva fort dépourvue...

A *supposer* donc que toutes ces paraboles soient argumentatives, elles ne le sont pas en tant qu'elles posent une situation générale.

La loi que l'on énonce de la fable, semble dès l'abord mieux confirmée par les faits. La fable, comme l'a encore noté M. Jülicher, raconte une histoire, et toute histoire est concrète et « singulière ». Rien ne met ce point en relief comme la comparaison des Fables de La Fontaine avec les Caractères de la Bruyère ou l'Histoire naturelle de Buffon. Pour ne citer qu'un exemple, Buffon décrit le chat en général : « La forme du corps et le tempérament sont d'accord avec le naturel : le chat est joli, léger, adroit, propre et voluptueux ; il aime ses aises, il cherche les meubles les plus mollets pour s'y reposer et s'ébattre, etc... [1]. » La Fontaine ne décrit qu'*un* chat en particulier, celui qui un jour croqua dame belette et Jeannot lapin.

Rapportons-nous, dit-elle, à Raminagrobis.
C'était un chat vivant comme un dévot ermite,
Un chat faisant la chattemite,
Un saint homme de chat, bien fourré, gros et gras,
Arbitre expert en tous les cas [2].

On aurait donc raison de dire de la fable : « C'est un cas particulier qui éclaire sous un certain angle un autre cas particulier. » Nous ajouterons cependant que la valeur de la fable procède moins de *sa forme concrète* que du *principe général et abstrait qui se cache*

1. *Histoire naturelle.* Quadrupèdes, I, Du chat.
2. La Fontaine : le Chat, la belette et le petit lapin.

sous l'histoire; par suite, la fable est non moins apte à éclairer une situation générale qu'un cas particulier, elle est aussi bien argumentative qu'illustrative.

Que la force de la fable ne réside pas précisément dans son histoire, ut sic, cela ne peut faire de doute pour personne. Ésope, par exemple, pouvait-il sérieusement prétendre morigéner l'humanité avec ses contes à dormir debout? Que me font à moi, répliquerait un auditeur poussé, le crâne à large boîte, mais sans cervelle, ou la belette imbécile qui va s'user les dents contre la lime d'un boutiquier? Que peut-on conclure à mon endroit d'histoires invraisemblables, d'animaux ou d'objets imaginaires? — Mais il en va tout autrement, s'il est entendu pour tous que les fables ne sont que le revêtement léger d'un principe incontesté, qui transparaît au cours du récit et se montre à la fin, voile levé. Stésichore eût été bien naïf de s'imaginer convaincre les Himériens avec son histoire du cheval, et Ésope de prétendre toucher les Samiens avec sa fable du renard et des sangsues. Mais l'un et l'autre agissaient en toute prudence, s'ils ne visaient qu'à imager ces principes austères : céder à tous les caprices d'un maître, c'est se réduire en esclavage : il faut savoir tolérer le mal présent, quand le remède serait pire. Et si de tels principes s'abritent sous la fable, on ne voit pas pourquoi leur action, pour être plus tempérée, ne serait pas aussi efficace que dans la parabole, qui les présente dans leur vérité nue.

Le P. Lagrange a lui-même touché à ce dernier point. « En entendant ces fables, dit-il, on voyait tout d'abord que Phalaris, outre son aspect de sauveur, pourrait bien revêtir celui de tyran, que le démagogue repu était moins nuisible qu'un autre. Cet aspect reconnu, la fable faisait son effet de persuasion, et, de

cette manière, elle est encore *argumentative*[1]. » N'est-ce pas convenir en termes assez clairs du principe que nous établissions ci-dessus, savoir que la fable, toujours *illustrative*, est susceptible par surcroît d'être *argumentative* ? Si ce caractère est si rare dans les recueils de Phèdre et de La Fontaine, cela vient de ce que leurs fables sont des œuvres *de cabinet*, qui enseignent dans la quiétude, en dehors de toute polémique ; tandis que, dans la vie si mouvementée d'Ésope, on ne s'étonnera pas de rencontrer plus de *fables de combat*, c'est-à-dire plus de fables argumentatives. — Quant aux paraboles évangéliques, Bugge en a relevé onze à caractère illustratif et dix-neuf à tendance argumentative[2].

*
* *

Ces opinions écartées, bien qu'avec des réserves différentes, il nous reste à dire ce qui, à nos yeux, constitue la distinction entre la parabole et la fable. Aucun des essais précédents n'a mis en cause *la morale de ces récits*. Il nous semble pourtant qu'on peut espérer trouver de ce côté la solution du problème. Mais il importe de ne pas oublier la façon dont il a été posé et dont il se pose. Nous ne recherchons pas la différence entre la fable subjective et la parabole idéale, mais entre la fable telle que les fabulistes de tous les temps l'ont pratiquée et la *parabole évangélique*. La solution, pour ne pas encourir le reproche de trop radicale, doit tenir compte de l'usage deux fois millénaire qui a consacré la terminologie de ces recueils et ne le révolutionner qu'en désespoir de cause. Car la distinction pos-

1. *RB.*, 1909, p. 210.
2. *Op. laud.*, pp. 61-64.

sède, et possession vaut titres, c'est-à-dire raisons. — Cela posé, nous croyons que les différences de morale nous offrent une solution satisfaisante, et que, mise en regard des autres solutions, celle-ci est même la seule satisfaisante. Il suffit, en effet, d'un rapide examen pour constater que la morale de la parabole se superpose à celle de la fable, non pas comme un *degré* supérieur, mais comme une *nature* d'un ordre plus élevé ; elle ne descend pas en pente douce jusqu'à la fable, elle s'en sépare et la domine, grâce à une solution de continuité brusque et complète. La morale de la fable est nettement et constamment une morale de *bon sens naturel*, en rapport avec la vie sociale et terrestre ; celle de la parabole évangélique est nettement et constamment *surnaturelle*, en rapport avec le Royaume de Dieu, manifesté par Jésus. Les divers recueils nous fournissent ample confirmation de ces principes.

Il n'est guère besoin d'insister sur les morales des païens Ésope et Phèdre, pour montrer qu'ils n'ont pas dépassé les visées de leurs coreligionnaires. Il suffit de faire appel à ses souvenirs de collège pour voir se disposer, à la suite du perpétuel ὁ μῦθος δηλοῖ ὅτι, des séries de sentences qui nous apparurent dès lors comme le bon sens personnifié, mais rien que le bon sens : cette fable montre que les hommes préfèrent la vie à la mort [1], qu'il faut savoir se contenter des biens que l'on possède [2], que la force vaut mieux que la beauté, etc. Phèdre peut de même s'ouvrir au hasard.

Morale de *Ex sutore medicus* :

> Hoc pertinere vere ad illos dixeram,
> Quorum stultitia quæstus impudentiæ est.

1. Ὁ μῦθος δηλοῖ ὅτι πᾶς ἄνθρωπος φιλόζωος (ἐστι), εἰ καὶ δυστυχεῖ καὶ πτωχός ἐστι (γέρων καὶ θάνατος).
2. Ὄρνις χρυσότοκος.

Morale de *Anus ad amphoram :*

> O suavis anima! quale in te dicam bonum
> Antehac fuisse, tales cum sint reliquiæ! etc...

Et le chrétien La Fontaine ne dépasse pas ici le niveau de ses prédécesseurs païens. Il est fin, narquois, tendre, profond; il moralise les particuliers, les grands, les savants, les rois, les peuples, mais toujours dans les limites de la morale naturelle et humaine.

> Chacun se dit ami, mais fou qui s'y repose :
> Rien n'est plus commun que le nom;
> Rien n'est plus rare que la chose.

> Qu'un ami véritable est une douce chose!...
> Il ne faut point juger des gens sur l'apparence...
> Dieu fait bien ce qu'il fait, etc.

La dernière fable des 12 livres [1], qui s'annonçait comme un prône sur la fuite du monde, finit sur la constatation que les hommes publics ne se possèdent pas, obsédés qu'ils sont ou par les affaires ou par les flatteurs. Ésope aurait pu signer la plus chrétienne des morales de La Fontaine.

Mais les paraboles évangéliques dominent les fables de toute la transcendance du surnaturel. Après en avoir scruté le texte et le contexte, l'exégète le plus prévenu ne peut s'empêcher de reconnaître que celles qui n'instruisent pas directement du Royaume (fondation, accroissement, importance, composition, parousie, etc.), traitent des devoirs des sujets du Royaume, considérés non pas comme hommes ou comme citoyens, mais formellement comme sujets de ce Royaume. L'Évangile ne se soucie nulle part de nous dicter des

1. Le Juge arbitre, l'hospitalier et le solitaire.

maximes de bon sens et d'honnêteté vulgaire, comme l'avaient fait dans l'Ancien Testament des livres inspirés, tels que les Proverbes et l'Ecclésiastique. Les trois paraboles de saint Luc sur la richesse [1], où l'on serait tenté de voir les moins spirituelles de tout l'Évangile, parce qu'elles semblent au premier abord ne prêcher que le bon emploi de la fortune, sont néanmoins relevées par des vues surnaturelles qui les mettent hors de pair avec les fables moralisant sur l'avarice. Le Riche insensé, en effet, se termine par cette sentence : « Il en sera ainsi de celui qui amasse des trésors et qui n'est pas *riche pour Dieu* » ; l'Économe infidèle, par cette autre : « assurez-vous par vos aumônes une place dans les *tentes éternelles* » ; enfin la vraie portée du Mauvais riche ne laisse pas de doute, après la vision du riche dans la géhenne et du pauvre dans le sein d'Abraham. Tous les horizons terrestres des fables s'éclipsent devant ces seules perspectives de l'au-delà.

Si ces considérations sont exactes, nous concédons que la fable se maintient *plus volontiers* sur le terrain des cas concrets et des histoires que sur celui des principes ou de la raison pure, qu'elle se joue souvent dans le fantastique presque comme dans son élément, enfin que, en règle générale, elle illustre autant et plus qu'elle n'argumente ; mais nous pensons que la différence essentielle, insinuée par la différence rigoureuse des noms, est seule constituée *par la distinction des morales.*

Il est facile ici de prévoir une objection. Si Notre-Seigneur avait proposé la parabole de l'Ami importun ou du Juge inique et de la veuve pour prouver cette

1. Le Riche insensé, Lc., XII, 16 s. ; l'Économe infidèle, XVI, 1 s. ; le Mauvais riche et le pauvre Lazare, XVI, 19 s.

vérité banale que, pour aboutir dans ses revendications, il faut « revenir à la charge »; — celle du Semeur, pour prouver que tous les auditeurs n'ont pas même réceptivité d'intelligence ni même disposition de volonté; — celle du Sénevé et du Ferment, pour montrer que toute institution opportune possède une vertu immanente de dilatation et d'expansion; — si pour infliger aux Pharisiens une leçon de bienséance, il eût mis en acte la pensée de saint Luc, xiv, 8, et représenté un Docteur, conscient de son mérite, s'installant spontanément à la première place et qui, devant un nouvel hôte, est invité à descendre à un poste inférieur; si Jésus eût ainsi fait en histoires un cours de politesse, de morale ou de philosophie naturelles, ces récits évangéliques porteraient-ils le titre de fables? N'est-il pas à présumer qu'ils seraient encore compris sous la dénomination de paraboles? Or que devient dans ce cas la distinction préconisée?

Nous répondons : s'il se trouvait dans l'Évangile de ces histoires qui portassent encore le nom de parabole, nous avouons que toute distinction essentielle s'évanouirait entre les paraboles évangéliques et les fables; toute la différence se réduirait à une question de mots, les paraboles étant des fables divines, et les fables des paraboles profanes. Peut-être serait-ce alors le moment de revenir à la distinction aristotélicienne de M. Jülicher. Mais nous disons : si ces histoires portaient encore le nom de paraboles; car rien ne nous garantit que le changement du sujet n'eût pas entraîné, au moins dans la langue chrétienne, un changement de dénomination. En tout cas, en nous maintenant exclusivement sur le terrain des faits actuels, sans nous occuper des faits possibles, nous pensons rester strictement dans notre droit. Les genres

littéraires ne sont pas régis par un code aprioristique ou hypothétique; les codes sont très tardifs en pareille matière, et ils n'apparaissent que pour constater et fixer les usages déjà anciens : ce sont les faits qui créent le droit [1]. — Aussi bien, si l'objection était recevable, serait-elle funeste à tous les genres. Car il n'y a aucune raison de ne pas poursuivre la série de ces demandes : si la fable moralisait sur des sujets surnaturels, serait-elle encore la fable? Si la παραβολή d'Aristote admettait des cas concrets à côté des principes, serait-elle encore parabole? Si la tragédie admettait des situations comiques, serait-elle la pure tragédie? etc... C'est le cas de répéter : qui prouve trop, ne prouve rien.

On ne manquera pas de nous adresser une autre objection. D'après vos principes, nous dira-t-on, une parabole racontée par un auteur profane serait une fable, puisque la morale en serait naturelle; et une fable racontée par l'Évangile serait une parabole, puisque la morale en serait surnaturelle. Cependant personne n'appelle paraboles les deux fables de l'Ancien Testament et personne n'appelle fables les paraboles de l'Évangile.

Fort bien, répondrons-nous, nous acceptons les faits, mais nous prétendons les expliquer dans notre théorie. Si personne n'appelle fables les paraboles de l'Évan-

1. L'hypothèse ne se demande pas s'il y aurait quelque messéance à transformer Jésus en prêcheur de petite morale, entre le bonhomme Ésope et le bonhomme La Fontaine. Prédicateur du Royaume de Dieu, Jésus ne s'est jamais départi de sa mission divine. Une seule fois, Lc., XIV, 7 s., on a pu croire qu'il avait mis en avant des considérants humains, lorsqu'il déconseillait de s'asseoir à la meilleure place, pour s'épargner une confusion possible. Si cette exégèse est la vraie, il faudra convenir que, pour une fois et par une espèce d'argument ad hominem, Jésus a combattu l'orgueil des Pharisiens par leur amour-propre. Mais il ne manque pas de commentateurs qui voient dans le v. 11 la vraie note de toute la péricope, et cette note est encore surnaturelle.

gile, c'est que, *sans exception, elles ont toutes une morale surnaturelle.* Si, au contraire, nul ne songe à assimiler aux paraboles évangéliques les deux fables de l'Ancien Testament (celles de Jotham et de Joas), c'est qu'elles ne sont l'une et l'autre qu'un *épisode politique de l'histoire d'Israël,* en dehors de toute préoccupation spirituelle.

Mais, de plus, nous contestons le principe sur lequel repose l'objection, à savoir qu'un récit inséré dans un livre inspiré doive nécessairement viser une morale surnaturelle, et donc être une parabole, tandis qu'un récit d'auteur profane ne pourrait jamais s'élever au-dessus de la morale naturelle, c'est-à-dire au-dessus de la fable. Nous croyons, au contraire, que la fable et la parabole peuvent se trouver indifféremment sous la plume d'auteurs profanes ou sacrés. Et s'il faut des faits à l'appui de cette assertion, nous en appelons, comme à des exemples décisifs, aux fables de Jotham et de Joas, qui se lisent dans les *Juges* et les *Rois*.

Nous ajouterons, en terminant, que l'opinion que nous défendons rallie aujourd'hui la pluralité des suffrages. M. Jülicher, pour autant qu'on peut compter sur un aveu tardif, écrit : « Les paraboles évangéliques ont en vue les rapports de la vie éthico-religieuse; la plupart des fables [1], les rapports de la vie sociale et terrestre, qu'elles ne remplissent précisément pas de sentiments élevés; c'est pourquoi on peut écarter de nos παραβολαί le nom de fables; je propose d'appeler ces paraboles narratives de Jésus paraboles au sens strict [2]. » — Le sentiment de Gœbel se résume

1. « Die meisten Fabeln » : il faudrait dire *toutes*.
2. *Op. l.*, p. 101. Il est juste d'ajouter que, aux yeux de Jülicher, la différence de morale n'est pas un élément essentiel.

en cette phrase : *la parabole du Nouveau Testament est religieuse, la fable d'Ésope est profane*[1]. — M. Loisy écrit dans le même sens : « La parabole est une espèce de fable, qui se distingue de la fable commune en ce que son application est rigoureusement limitée aux vérités de l'ordre religieux et moral, à l'économie et à l'exigence du royaume annoncé par Jésus[2]. » Enfin le P. Fonck dit encore : « C'est par le sujet surnaturel que la parabole de l'Évangile se distingue surtout de la fable. D'après la conception ordinaire, celle-ci ne met en relief que *des vérités naturelles*, leçons de la vie pratique ou de morale naturelle, qui sont éclairées par des récits ou des tableaux imaginés. Elle est *profane*, tandis que la parabole dans la bouche du Maître est *purement religieuse*[3]. »

Nous définirons donc la parabole, telle qu'elle se conçoit aujourd'hui d'après le *type évangélique :* « un récit complet, où une *vérité de l'ordre surnaturel* est éclairée par la comparaison avec un objet ou un fait analogues, et dans lequel les mots gardent leur sens propre et obvie ». *Un récit complet :* par là, la parabole se distingue de la comparaison qui peut tenir en un membre de phrase; *où une vérité de l'ordre*

1. *Die Parabeln Jesu*, I, p. 10.
2. *Études évangéliques*, p. 60.
3. *Die Parabeln des Herrn*, 3e éd., p. 15-16.

M. Moulton se prononce dans le même sens. « Since such stories (fables) often serve merely to entertain or to teach worldly prudence and discretion, the difference between parable and fable is made by some to consist in the kind of truth enforced. The latter is restricted to the lower realm of worldly knowledge, while the former is assigned to the service of *the higher truths of morality and religion* » (*A Dictionary of Christ and the Gospels*, t. II, art. *Parable*, p. 314).

M. Plummer (Hastings, *A Dictionary of the Bible*, art. *Parable* in N. T.) pense que la parabole se distingue de la fable à la fois par le *naturel* et la *morale*. — Nous croyons avoir établi que le naturel ne saurait être regardé comme une différence *essentielle*.

surnaturel : par là, elle se distingue de la fable, qui se définit : un récit complet où une vérité *de bon sens populaire* ou *de morale naturelle* est éclairée par la comparaison avec un objet ou un fait analogues, etc.; *gardent leur sens propre et obvie :* par là, elle se distingue de l'allégorie, ainsi qu'il nous reste à l'expliquer.

2. — La parabole et l'allégorie.

Sur ce point littérateurs et exégètes s'accordent, ce qui va nous permettre d'aborder directement le sujet, sans avoir à nous engager dans le dédale d'opinions opposées. Tous conviennent que la métaphore est à la base de l'allégorie, et la métaphore elle-même est identiquement décrite ou définie par Aristote, Cicéron et S. Augustin. D'autre part, les discussions précédentes au sujet de la parabole et de la fable ne gêneront ici personne, ces genres devant se considérer ici dans ce qu'ils ont de commun, non dans ce qui les sépare, c'est-à-dire uniquement comme des récits comparatifs, où les mots gardent leur sens obvie et naturel. Aussi bien les verrons-nous s'opposer tous deux à l'allégorie; ce qui sera dit de l'un, vaudra, proportions gardées, de l'autre : ils ne seront ici tous deux que des comparaisons développées. C'est pourquoi nous pouvons dès maintenant transcrire en proportion mathématique tout le sujet du développement qui va suivre : *l'allégorie est à la métaphore, ce que la parabole ou la fable sont à la comparaison.*

$$\frac{\text{allégorie}}{\text{métaphore}} = \frac{\text{parabole ou fable}}{\text{comparaison}}.$$

D'où, afin de bien comprendre la différence entre l'allégorie et la parabole ou la fable, la nécessité d'insister avant tout sur la différence de nature et de propriétés qui sépare la métaphore de la comparaison.

Aristote enseigne dans sa *Rhétorique*[1] que la phrase : ὡς δὲ λέων ἐπόρουσεν, qui est une comparaison (εἰκών), devient une métaphore par la suppression de la conjonction ὡς : λέων ἐπόρουσεν. Mais il est évident que cette suppression occasionne le passage, le transfert du sens propre au sens figuré : il s'élança comme un lion, devient : le lion s'élança. Dans la première phrase, le lion était un animal réel ; dans la deuxième, il n'est autre qu'Achille.

Cicéron a pareillement décrit la métaphore : « Translata ea dico, ut sæpe jam, quæ per similitudinem ab alia re, aut suavitatis aut inopiæ causa, transferuntur [2]. » La métaphore est le transfert (sous-entendu de sens) justifié par la similitude de la réalité et de l'image, et motivée par le désir de plaire ou le besoin.

Mais c'est S. Augustin qui est de beaucoup le plus explicite. Dans le *Contra Mendacium*, à l'endroit où il essaie de justifier l'acte de Jacob se substituant à Ésaü, son aîné, dans la bénédiction héréditaire, il définit la métaphore : « De re propria ad rem non pro-

1. *Rhét.*, III, IV : ὅταν μὲν γὰρ εἴπῃ τὸν Ἀχιλλέα « ὡς δὲ λέων ἐπόρουσεν », εἰκών ἐστιν, ὅταν δὲ « λέων ἐπόρουσε », μεταφορά.

2. *Orator*, 92.

Tralatio ou *translatio* est la transcription latine de μεταφορά : *trans-fero*, μετὰ-φέρω : je porte au delà, je transporte.

Ἀλληγορία, de ἄλλος, *autre* et ἀγορεύω, *je dis*, exprime heureusement par son étymologie la nature de ce discours qui dit une chose voulant en faire entendre une autre.

Enfin παραβολή, qui vient de παρά, *auprès*, et de βάλλω, *je jette* ou, au sens adouci, *je mets*, *je place*, se traduirait plus exactement *juxtaposition* (en allemand : *Nebenstellung* ou *Nebensetzung*), que comparaison. Comparaison ne semble qu'une idée dérivée de juxtaposition : on compare ce qui est juxtaposé et on juxtapose pour comparer.

priam verbi alicujus usurpata translatio [1]. » La métaphore est le transfert d'un mot du sens propre au sens figuré. Et le saint Docteur cite comme exemple les expressions suivantes : les flots des moissons, les perles des vignes, la jeunesse fleurie, la vieillesse neigeuse [2]. Les moissons n'ont pas des flots, comme la mer, mais des épis qui imitent les ondulations des vagues; la vigne ne porte pas des perles, mais des bourgeons, qu'une imagination poétique peut comparer à des pierres précieuses ; la jeunesse ne donne pas de fleurs comme les arbres, ni la vieillesse de neige comme l'hiver; mais l'une est éclatante comme la fleur, l'autre blanchit comme la neige. — Ces exemples font mieux comprendre que toutes les explications la différence entre le sens propre et le sens figuré. Le sens figuré, pourrait-on dire, n'entre pas dans la phrase pour son propre compte; son rôle à lui est de faire image au profit de la pensée qu'il abrite ; il est, non pas de voiler ou d'obscurcir la réalité, mais bien plutôt, en s'y superposant, de la mettre en relief; il projette vivement à l'esprit l'objet qu'il désignerait lui-même, entendu au sens obvie, et l'esprit, charmé et éclairé par cette rapide vision, se porte aussitôt sur l'objet réel qu'il signifie. Les exemples de S. Augustin évoquent à nos yeux les vrais flots, les véritables perles, les fleurs, la neige, mais à travers ces images je ne vois que le mouvement des moissons, les bourgeons des vignes, la beauté de la jeunesse et les cheveux blancs des vieillards.

Or, l'allégorie n'est autre chose qu'une *série coordonnée de métaphores* ou de termes figurés. Cicéron

1. *Contra Mendacium*, x, 24.

2. *Fluctuare segetes, gemmare vites, floridam juventutem, niveam canitiem* (Ibid.).

la définit ainsi : « Jam cum confluxerunt plures continuæ tralationes, alia plane fit oratio. Itaque genus hoc Græci appellant ἀλληγορίαν[1]. » Dans la littérature profane, l'allégorie du vaisseau de l'état est classique :

O Navis, referent in mare te novi
Fluctus; o quid agis? fortiter occupa
Portum...[2].

Dans la littérature sacrée, l'allégorie de la vigne est aussi justement célèbre en Isaïe[3] que dans l'Évangile de S. Jean[4]. On remarquera comment dans cette dernière, par exemple, la métaphore initiale se continue. La vigne a un vigneron pour l'émonder; elle a des sarments reliés à son cep, dont ils reçoivent la vie avec la sève, et elle en a eu d'autres, qui, coupés, sèchent au soleil et bientôt seront jetés au feu. Si, au lieu de ces développements organiques, Jésus avait dit : Je suis la vigne; je suis le pasteur; je suis l'agneau; je suis le bercail; je suis la porte; je suis la voie, la lumière et la vie, nous n'aurions qu'une accumulation de métaphores, nullement une allégorie. L'allégorie est une série de métaphores poursuivant la même figure, c'est une *série de métaphores cohérentes se rapportant au même sujet.*

Il est facile en regard de montrer que la comparaison conserve aux mots *leur sens naturel.* Lorsque N.-S. disait à ses disciples : soyez prudents comme des serpents et simples comme des colombes, il entendait parler de colombes et de serpents réels. Lorsqu'il s'adressait à s. Pierre : Simon, Simon, Satan a de-

1. *Orator*, 94.
2. Horace, *Odes*, I, XIV.
3. Is., V, 1 s.
4. Jo., XV, 1 s.

mandé à vous cribler comme du blé, il parlait de ce blé que les animaux domestiques dépiquaient dans les aires des villages ; au contraire, cribler est ici un terme métaphorique, dû sans doute au voisinage du blé : on crible le grain, mais on tente, l'on éprouve l'homme. Enfin, lorsqu'il pleurait sur la capitale : Jérusalem, Jérusalem, que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants, comme la poule ramasse ses poussins sous ses ailes, il est question d'une vraie poule-mère, qui étend ses ailes véritables sur les petits qu'elle a couvés.

Or *la parabole et la fable ne sont qu'une comparaison développée*. Le fait devient sensible par des exemples. S. Paul[1] a dit en *comparaison :* « Nescitis quia modicum fermentum (μικρὰ ζυμή) totam massam corrumpit (ζυμοῖ) », etc. Et Jésus en *parabole*[2] : « Simile est regnum cœlorum fermento (ζύμῃ), quod acceptum mulier abscondit in farinæ satis tribus, donec fermentatum est totum. » L'idée est la même dans l'Évangile : c'est une comparaison entre le ferment et le royaume, comme dans l'Épître entre le ferment et le principe des actions humaines, malice ou sincérité. Mais, dans l'Evangile, la comparaison se développe en histoire : c'est une femme qui prend le levain et le mêle à trois seah de farine. Au reste, rien ne montre mieux que cet exemple la transition de la comparaison à la parabole. Plus courte, la parabole n'est qu'une comparaison : plus longue, la comparaison devient parabole. Mais, entre ces deux cas bien tranchés, s'étend une zone indéterminée, un terrain vague, qu'on ne sait à quelle extrémité rattacher.

De ce chef s'explique en partie l'hésitation des

1. I Cor., v, 6.
2. Mt., XIII, 33.

exégètes préoccupés de relever le nombre des paraboles évangéliques, et dont les résultats oscillent entre 22 (Thiersch) et 101 (von Wessenberg) [1].

Comme Jésus, La Fontaine aurait pu moraliser avec des comparaisons, par exemple en écrivant : soyez prévoyants comme la fourmi qui amasse durant la belle saison; mais n'imitez pas la cigale que l'hiver surprend sans la moindre provision. Mais au lieu de cette comparaison sèche, il nous a donné la délicieuse fable, qui n'en est cependant que le développement exemplifié.

On saisit dès à présent que la différence essentielle entre la comparaison et la métaphore, la parabole ou la fable et l'allégorie, consiste dans *la différence du sens propre et du sens figuré*. Lorsque je dis : cet homme est brave comme un lion, je garde aux deux substantifs leur sens obvie : l'homme est un homme, le lion, un lion; j'ai fait une comparaison. Mais si j'ajoute parlant du même : c'est un lion, évidemment le lion n'est plus qu'un homme à bravoure de lion : j'ai fait une métaphore. Pour le même motif, la péricope du ferment est une parabole, tandis que la péricope de la vigne est une allégorie.

Jusqu'ici les auteurs sont substantiellement du même avis. Le désaccord commence, dès qu'ils en viennent à déterminer les *propriétés* des genres ainsi définis. Dès ce moment, nous rencontrons les systèmes de MM. Jülicher et Loisy, qui s'élèveront bien des fois sur notre route. En des pages brillantes, le professeur de Marbourg mène l'antithèse entre la facilité, la clarté, le caractère populaire de la comparaison, — et la difficulté, l'obscurité, le caractère d'aristocratie

1. Cf. Jülicher, *op. l.*, I, p. 28.

intellectuelle de la métaphore. M. Loisy s'est fait le répétiteur exact du professeur allemand dans les *Études évangéliques* et dans les *Évangiles Synoptiques*. Une confrontation suivie montre la fidélité, — on serait parfois tenté de dire la servilité, — avec laquelle il s'est approprié les grandes lignes et même les détails du système de son devancier, sauf à le compléter encore de ses théories personnelles, notamment sur le 4e Évangile. M. Jülicher écrit : « Le lecteur prend la comparaison, telle qu'elle lui est donnée ; de la métaphore, il doit lui-même faire quelque chose ; celle-là lui facilite l'intelligence de la matière ; *celle-ci, je dirais presque la lui rend difficile,* — mais cela ne serait pas exact d'une manière générale, — elle suppose déjà en lui l'intelligence, elle indique brièvement, au lieu de montrer. C'est précisément pour cela que le lecteur doit travailler sur elle, en remplaçant dans son esprit par l'idée vraie celle qui la substitue ; pendant que ses yeux lisent ζύμη, il pense ὑπόκρισις... La métaphore autorise une explication, on peut dans chaque cas placer à côté du mot exprimé celui qu'il faut penser en réalité ; dans la comparaison, toute explication est un non-sens. Ainsi, *la métaphore ne sert jamais à éclairer ;* elle n'est cependant pas superflue, elle n'est pas un simple ornement du discours, un simple coloris ; elle stimule et enrichit. La comparaison instruit, la métaphore intéresse etc. [1]... »

M. Loisy écrit de son côté : « A la différence de la comparaison, qui éclaircit une idée par une autre, *la métaphore accentue l'idée* qui est au fond de l'image employée analogiquement, *mais elle ne l'éclaire pas.* Elle demanderait plutôt une explication,

1. Jülicher, I, pp. 56-57.

tandis que la comparaison n'en a pas besoin, si elle est juste; et si elle n'est pas juste, elle tombe. Or, ce qui est vrai de la comparaison et de la métaphore, est vrai de la parabole ou de la fable et de l'allégorie... La fable est un genre clair, comme la comparaison. L'allégorie est un genre mystérieux comme la métaphore. La comparaison et la fable conviennent à *un enseignement populaire*. L'allégorie convient à l'instruction par le livre; *exercice de savant et de lettré*, qui s'adresse à des lecteurs non dépourvus de science ni de littérature[1]. »

On pense bien que ces principes auront leur répercussion sur les paraboles évangéliques. N.-S., docteur éminemment populaire, diront ces critiques, n'a pu parler au peuple que sa langue, c'est-à-dire en paraboles; les allégories ne sont qu'une œuvre posthume, l'œuvre de la tradition remaniant les discours du Maître : *tout ce qui dans les Évangiles est allégorie, est inauthentique*. Voilà pourquoi, et devant des conclusions aussi graves, il importe de reprendre l'examen des principes, pour contrôler s'ils sont tels qu'on l'affirme. Or, l'étude de la comparaison et de la métaphore, concrètes, vivantes, telles qu'on les écrit partout, surtout telles que partout on les parle, nous conduit aux conclusions suivantes. La métaphore n'est que le résultat d'une *comparaison tacite;* partant, si l'auditeur peut suppléer sur-le-champ la comparaison sous-entendue, la métaphore est aussi lumineuse que la comparaison, en même temps qu'elle est plus vive et plus rapide ; dans ce cas, elle éclaire tout comme la comparaison. Si au contraire la suppléance s'opère difficilement, ou même ne se fait pas du tout, alors,

1. *Études évangéliques*, pp. 38-39.

mais alors seulement, la métaphore demeure obscure : elle a besoin d'une explication, ou elle n'est pas comprise. Développons en quelques mots cet ordre d'idées.

Il est évident d'abord que la métaphore *n'exprime pas* de comparaison. A ce point de vue, ainsi que nous l'avons déjà dit, on ne saurait nier la différence entre deux phrases, telles que celles-ci : cet homme est brave comme un lion, et : cet homme est un lion. Mais il est certain aussi que la métaphore suppose au préalable une analogie instituée, une comparaison faite. Car la loi générale de la métaphore est *le principe de substitution*, et l'on ne saurait oublier que la substitution requiert l'équation totale ou partielle de deux valeurs. Je ne puis dire : Antipas fut un renard, sans m'être auparavant arrêté à la considération qu'Antipas eut la ruse sournoise d'un renard : Antipas et renard se joignent dans ce terme moyen, ou *tertium comparationis*, la ruse ; il y a équation partielle et je conclus : Antipas fut un renard. Jésus ne put dire aux siens : vous êtes le sel de la terre, vous êtes la lumière du monde, qu'après avoir noté l'analogie qui règne entre les propriétés du sel et de la lumière et la mission de ses disciples. Le sel donne du ton aux aliments et les empêche de se corrompre ; de même, les disciples devaient guérir la corruption du monde et relever sa fadeur. La lumière éclaire l'unique pièce de la maison palestinienne ; de même, les disciples devaient dissiper les ténèbres du monde : ils sont vraiment un sel et une lumière.

Mais la métaphore franchit d'un bond toutes ces étapes, elle touche d'emblée à son but. Comme l'enthymème est plus rapide que le syllogisme, parce qu'il sous-entend une prémisse et saute de l'antécédent au conséquent, ainsi la métaphore est plus prompte que la comparai-

son, de tout ce qu'elle suppose et néglige. La comparaison s'accommode de détours, la métaphore est immédiate ; la première juxtapose, la deuxième superpose et applique. La comparaison est une analogie explicite, développée ; la métaphore est une analogie implicite et concentrée, *c'est une comparaison résumée.*

Il est toutefois incontestable que la métaphore peut perdre en clarté ce qu'elle gagne en force et en densité. Elle oblige, en effet, de refaire mentalement et sur-le-champ le processus secret dont elle est le résultat. Son succès, peut-on dire, dépend à la fois de la facilité du processus à reconstruire et du degré d'intelligence de l'auditeur. Si la métaphore repose sur une analogie courante, populaire, tous les auditeurs auront assez de vivacité d'esprit pour suivre le discours. Mais si l'analogie est subtile, lointaine, « tirée », si, au lieu de s'asseoir sur de larges bases, elle repose sur « des pointes d'aiguille », la difficulté peut être insurmontable même pour l'intelligence la plus déliée : de telles métaphores abondent chez les symbolistes et les poseurs de devinettes ; c'est le triomphe de l'énigme, qui promptement nous créerait une littérature de sphynx.

Mais il s'en faut que toutes les métaphores appartiennent en propre aux savants et aux initiés ; beaucoup, au contraire, constituent le patrimoine intellectuel du peuple. Pour s'en convaincre, il suffit d'en appeler à l'usage quotidien. Le peuple, qui d'ordinaire ignore ou dédaigne les précautions des beaux discours, aime aller droit au but. Dans la description ou l'appréciation, il procède à l'application immédiate, et par conséquent à la métaphore. Il a l'éloge rapide ; d'un brave, il dit : c'est un lion ; d'un saint : c'est un ange. Et dans le genre opposé, on sait, sans qu'il soit besoin d'insister, qu'il applique comme un fer chaud les mé-

taphores qui stigmatisent. — Bien plus, l'allégorie préparée, l'allégorie moyenne est éminemment populaire. On pourrait apporter, avec le P. Lagrange [1], l'exemple des allégories d'Aristophane, qui, s'adressant au peuple d'Athènes, obtenaient un succès comparable à nos plus grands succès de théâtre; — ou encore celui de nos vieux fabliaux du moyen âge, du *Roman de la Rose,* par exemple, qui firent le charme de nos aïeux les plus modestes.

S'il en est ainsi, ce n'est pas, d'une *manière absolue*, parler au peuple une langue étrangère et énigmatique, que de l'instruire en métaphores et en allégories. Or, la plupart des métaphores de Jésus sont populaires. Sa langue est vivante, pittoresque ; elle ignore les raffinements du style, comme sa doctrine les subtilités de la pensée. Il parle la langue du peuple en prophète de génie; un enfant était à même de le comprendre. Prenons, par exemple, le chapitre des anathèmes [2], où les métaphores abondent comme dans une diatribe : Pharisiens aveugles, vous dévorez les maisons des veuves, vous coulez le moucheron tandis que vous avalez le chameau, vous nettoyez les dehors de la coupe et du plat, tandis qu'à l'intérieur, vous êtes remplis de rapine et d'impureté. Serpents, races de vipères, comment fuirez-vous le châtiment de la Géhenne? — Ces métaphores qui cinglaient l'orgueil de la caste intellectuelle, ne pouvaient pas ne pas être comprises. Des comparaisons explicites n'eussent pas été plus efficaces. Aussi Jésus n'a-t-il pas obéi à un besoin ou à un instinct de clarté, lorsque, au v. 27 de ce même chapitre, il a dit en comparaison : malheur à vous, Scribes et Pharisiens, parce que vous *ressemblez* à des

1. *RB.*, 1909, p. 202.
2. Mt., XXIII.

sépulcres blanchis. Personne ne doutait, en effet, que, dans les métaphores qui s'accumulaient, il ne s'agissait que de figures, non de réalités ; personne, dans l'auditoire, ne crut que les Pharisiens avalaient des chameaux authentiques, ni qu'ils fussent effectivement des vipères ou des sépulcres blanchis ; on voyait là des comparaisons latentes, et l'on y suppléait en esprit, tout en goûtant la saveur de l'application immédiate.

Il faut encore aller plus loin et affirmer que l'orateur peut employer devant le peuple des métaphores *nouvelles*, pourvu qu'elles résultent toujours d'analogies courantes. C'est ainsi que, si Jésus eût été le premier à exprimer, sous le coup de l'indignation, ces métaphores virulentes que nous citions tout à l'heure, — ou sous l'émotion de la tendresse, des métaphores comme : ne craignez pas, petit troupeau, nous ne doutons pas qu'il n'eût encore été compris de tout le monde.

Du reste, le 4e Évangile nous initie à un procédé du Maître pour accréditer ses métaphores ou ses allégories plus raffinées. L'orateur lance dans la foule un mot hardi ; on n'a peut-être pas saisi ; mais l'intelligence est piquée par l'attrait de la vérité qu'elle sent se cacher sous l'image incomprise, et la curiosité se tend, avide de plus amples explications. S'il le veut, l'orateur peut alors briser les enveloppes et montrer la réalité sans figure ; mais il peut aussi reprendre sa métaphore, la répéter, la présenter sous d'autres faces. Un aspect en éclaire un autre, qui à son tour, et par réflexion, éclaire le premier, et le tableau entier finit par se dégager des ténèbres, souvent même de la pénombre. C'est ainsi que l'allégorie de la vigne[1] commence ex abrupto :

1. Jo., xv, 1 s. Nous reviendrons avec plus de développements sur ce fait, dans la 3e partie consacrée aux allégories johanniques.

ego sum vitis vera et pater meus agricola est. — Il en résulte que le v. 2 : *omnem palmitem in me non ferentem fructum tollet eum,* est presque nécessairement obscur, les apôtres ne pouvant guère savoir de quels rameaux il s'agit. Mais le v. 4 commente et explique le v. 2 : *sicut palmes non potest,... sic nec vos...* A son tour, le v. 5 marque une reprise de l'allégorie : *ego sum vitis, vos palmites,* si bien que, à la fin du v. 8, on peut espérer que la réalité mystique, proposée sous ces métaphores, aura pris quelque contact avec ces âmes.

L'allégorie du bon Pasteur[1] est peut-être encore plus caractéristique de ce genre. Après les cinq premiers versets, l'Évangéliste interrompt sa relation, pour constater que l'auditoire ne saisissait pas. A ce moment, Jésus fortifie son affirmation première par une affirmation plus solennelle : *amen, amen dico vobis, quia ego sum ostium ovium,* suivie de quelques développements complémentaires. On remarquera de même que le v. 9 ramène le v. 7 : *ego sum ostium,* et le v. 14 le v. 11 : *ego sum pastor bonus.* Si je ne me trompe, nous avons là le procédé de la répétition, qui est l'un des plus efficaces de l'enseignement populaire.

Conclusion : *on peut parler au peuple en métaphores et en allégories,* pourvu qu'elles ne dépassent pas sa moyenne. Sans doute l'allégorie, parce qu'elle est plus complexe, risque de voir augmenter les difficultés en proportion du nombre de ses métaphores ; mais nous avons montré que l'accumulation des métaphores peut concentrer aussi plus de lumière sur la métaphore centrale. En tout cas, il n'est pas exact de voir exclusivement dans l'allégorie « un exercice de savant et de lettré, qui s'adresse à des lec-

1. Jo., x, 1 s.

teurs non dépourvus de science ni de littérature ».

Quel sera donc le rôle de la métaphore par rapport à la réalité qu'elle recouvre? M. Loisy nous a dit : « A la différence de la comparaison, qui *éclaircit* une idée par une autre, la métaphore *accentue* l'idée qui est au fond de l'image,... elle ne l'éclaire pas. » La métaphore accentue, la comparaison éclaire... Mais je demande : comment la métaphore peut-elle accentuer, sinon en éclairant? *Quiconque accentue, fait mieux voir et comprendre,* et donc éclaire. Par contre, avec des métaphores obscures, comment peut-on accentuer? Puisque, comme nous l'avons montré, une comparaison est sous-jacente à toute métaphore, et que les deux termes de la comparaison se projettent vivement à l'esprit, dès que l'auditeur saisit la métaphore, les propriétés de celle-ci se doublent des avantages de celle-là : la métaphore éclaire, aussi bien qu'elle accentue. Tel est aussi l'avis du P. Lagrange : « On ne voit pas, écrit-il, pourquoi la métaphore n'éclairerait pas l'idée. Le peuple, aussi bien que les savants, entend les métaphores, et peut-être s'y plaît-il davantage. S'il est clair de dire : « il se battit comme un lion », comparaison; il n'est pas moins clair de dire : « c'était un lion! » L'image n'a que plus d'éclat, la particule supprimée[1]. »

3. — Mélange de la parabole et de l'allégorie.

Avant de clore ce chapitre, il nous reste à examiner les rapports de la parabole et de l'allégorie sous un nouvel aspect, qui sera de la plus grande importance

1. *RB.*, 1909, p. 203.

dans la question de l'authenticité des paraboles évangéliques. Nous avons étudié dans les pages précédentes ces deux genres à *l'état séparé.* De nouvelles questions surgissent encore : peuvent-ils se *mêler* dans le même récit, ou se repoussent-ils comme des éléments incompatibles? S'ils se mêlent, existe-t-il un critérium qui permette de déterminer la part qui revient à chacun d'eux?

A la première question, M. Jülicher répond négativement. « D'après ce qui a été établi sur la nature de la comparaison et de la métaphore, dit-il, ces deux formes de discours sont si distinctes, qu'*elles ne supportent absolument pas le mélange*[1] ; bien que les genres se compénètrent avec toute facilité en poésie et en prose, ces deux-ci néanmoins sont trop éloignés pour que leurs formes puissent se mêler[2]. » Et ailleurs, à l'occasion des paraboles évangéliques, M. Jülicher prononce ce verdict devenu fameux : Halb Allegorie und halb Fabel sind nur mythologische Wesen : des discours moitié allégorie et moitié fable ne sont que des êtres mythologiques[2]. — Au nom du même principe, qu'il ne formule cependant pas avec le même retentissement, M. Loisy dénonce dans son Commentaire des Synoptiques comme additions traditionnelles tous les éléments allégoriques. Il les reconnaît comme des additions « en ce qu'ils bouleversent l'ordonnance des récits, en y mêlant des traits qui les rendent incohérents pour nous et qui les auraient faits inintel-

1. « Dass sie eine Vermengung gar nicht ertragen » (*op. l.*, p. 74.
2. P. 107.

ligibles pour les auditeurs du Christ. Si l'on voulait admettre l'authenticité de ces développements, il faudrait d'abord admettre que Jésus a pu concevoir et débiter des histoires absolument invraisemblables et inconsistantes en elles-mêmes[1] ». C'est repousser assez ouvertement le mélange des éléments paraboliques et allégoriques. — On trouve encore la même affirmation chez divers auteurs, mais à l'état d'application, plutôt que de principe formulé. C'est ainsi que Gœbel[2], à l'occasion du récit de Nathan, refuse de voir dans la brebis la métaphore de Bethsabée, pour n'avoir pas à dire ce que représentent les fils du pauvre et l'hôte du riche[3].

Mais ce principe à son tour nous paraît controuvé par les faits et contredit par l'analyse. Pour éviter les répétitions, nous nous contenterons ici de présenter quelques notes générales, nous réservant de signaler les faits ou exemples, au fur et à mesure qu'ils s'offriront au cours de ce travail, dans les chapitres consacrés aux mechâlim de l'Ancien Testament et de la littérature rabbinique, aux paraboles ou allégories de la littérature profane et du Nouveau Testament.

Après « ce qui a été établi », nous dit M. Jülicher, le mélange est impossible. Mais si l'on écarte la richesse luxuriante des comparaisons et des métaphores qu'il accumule à diverses reprises pour nous expliquer la nature et les propriétés de la métaphore et de la comparaison, « tout ce qui a été établi » se

1. *Études évangéliques*, p. 30.
2. *Die Parabeln Jesu*, I, p. 13.
3. Comme le P. Lagrange admet le mélange des deux genres, il aura obéi à un motif d'ordre différent, lorsqu'il a écrit : « Comme dans toute parabole où une personne est en scène, on est tenté de faire des applications directes, de comparer David au riche et Bethsabée à la brebis. *Toutefois le voyageur ne représente personne. Ce n'est donc pas une allégorie* » (c'est moi qui souligne). *RB.*, 1909, pp. 352-53.

résume assez bien en la page citée plus haut[1] : la comparaison éclaire, la métaphore accentue ; la comparaison ne supporte pas d'explication, la métaphore en a besoin. — Nous n'avons pas à revenir sur ce que, de notre côté, nous pensons avoir établi, pour rectifier, en plusieurs points essentiels, les positions du critique allemand. Celui-ci ne paraît pas avoir assez considéré que la métaphore repose elle-même sur une analogie tacite ; que, à côté de métaphores raffinées et savantes, il y en a beaucoup d'autres qui sont courantes et populaires ; que, en règle générale, N.-S. s'est servi de ces dernières, et que par elles il pouvait aussi bien éclairer et enseigner. Or, s'il en est ainsi, nous ne distinguons plus la barrière inexorable qui maintient la parabole et l'allégorie chacune de son côté, sans commerce possible. Ce sont au contraire deux genres apparentés qui se mêlent et se prêtent un mutuel concours, la comparaison offrant sa clarté un peu lente, dès que la métaphore deviendrait obscure, la métaphore offrant sa rapidité et sa vivacité, dès que l'esprit peut se passer des lenteurs de la comparaison.

Du reste, l'analyse de la composition chez un auteur quelconque fortifie cette conclusion. Supposons un orateur qui a besoin d'éclairer une vérité abstraite, par exemple Jésus, voulant montrer que la parole de Dieu, distribuée indistinctement à tous, mais ne trouvant pas en tous les mêmes dispositions, ne donne pas en tous les mêmes résultats. Son premier souci sera de chercher une analogie mieux connue de son auditoire, par exemple le fait des semailles et de la levée du froment. Comme, dans la vérité abstraite,

1. P. 32.

l'intérêt principal porte à la fois sur l'identité de la parole et la diversité des esprits, il faudra que le cas concret fournisse surtout deux idées analogues; ce seront dans l'espèce l'identité de la semence et la diversité des terrains. Le plus souvent l'analogie sera telle qu'elle se prête à être rendue indifféremment par la comparaison ou la métaphore. Jésus, ayant rapproché dans son esprit les destinées de l'Évangile dans les âmes et de la semence dans les champs, pouvait traduire cette analogie en disant : l'Évangile *ressemble* à la semence, ou bien : l'Évangile *est* une semence; les auditeurs peuvent *se comparer* à des terrains, ou bien : les auditeurs *sont* des terrains.

Mais, d'ordinaire, l'orateur tient à développer cette analogie centrale, pour adoucir ce que la métaphore pourrait offrir de heurté ou d'imprévu, ou seulement parce que son propre génie se complaît dans le récit plus que dans la sentence. Dans ce cas, tiendra-t-il son regard si obstinément fixé sur les moindres détails du fait à illustrer, qu'il exige de tous les détails du fait analogue une correspondance minutieuse, en sorte que les deux tableaux forment un diptyque, dont les traits se regardent deux à deux? Un pareil procédé, s'il venait à se généraliser, tournerait au genre stéréotypé et irréel que nous rencontrerons dans les mechâlim rabbiniques. La vie n'est pas si artificielle. C'est pourquoi, autour du point central que l'orateur a d'abord discerné pour son analogie métaphorique, vont se grouper des séries de détails qui n'ont aucune prétention à l'allégorie. Les exemples peuvent se prendre au hasard. Lorsque N.-S. cherchait à exprimer la joie que procure à Dieu le retour d'un pécheur[1],

1. Lc., xv, 8 s.

il semble que son esprit dut s'arrêter d'abord à l'analogie d'une drachme retrouvée. Mais comme il ne lui plaisait pas, en la circonstance, de dire sèchement que le pécheur converti est une drachme retrouvée, il imagine la scène d'une femme qui allume sa lampe, balaye sa maison, et, lorsqu'elle a retrouvé sa pièce, court annoncer sa joie à ses voisines. Dans ce récit, la drachme a toute chance d'être une métaphore, tandis que les personnes et objets, femme, voisines, lampe, balai, ne sont que des détails, empruntés à la vie de famille, et arrangés en vue de l'histoire. — Dans la parabole de s. Marc [1], Jésus voulait expliquer comment le Royaume progresse par sa vertu propre et interne, indépendamment du concours ou des entraves des hommes. Son esprit a dû se porter d'abord sur la semence qui se développe d'elle-même, « automatiquement ». La semence, point central de l'analogie, est vraisemblablement une métaphore; elle n'en est pas moins entourée de détails concrets pris à la vie des champs. Or, si l'on examine ces détails, il faut manifestement renoncer à leur trouver des correspondances allégoriques : le Royaume des cieux n'a pas de tige, d'épi, de grains, encore moins de faux pour la moisson. Nous avons donc ici derechef une métaphore, qui préside toute une série de détails subsidiaires.

Il y a des cas où ces détails peuvent n'être qu'*emblématiques*, c'est-à-dire ne former que le cadre de l'allégorie ou ne servir qu'à son *ornementation*. Mais souvent aussi ces détails tiennent à *l'essence* du récit, ils prolongent et poussent la comparaison qui est à la base de l'allégorie; ce sont vraiment des détails

1. Mc., IV, 26-29.

paraboliques. C'est ainsi que tous les traits d'intérieur, dans la parabole de la Drachme, expriment par analogie la sollicitude avec laquelle Dieu recherche les pécheurs, et sa joie quand il les a retrouvés. Pareillement, dans la Semence qui lève d'elle-même, tous les détails relevés plus haut, équivalent à cette comparaison : de même que le grain devient tour à tour herbe, tige, épi, ainsi le Royaume recevra-t-il, par le fait de son énergie vitale, tous ses développements organiques. On multiplierait indéfiniment la liste de ces exemples.

Si je ne me trompe, ces observations justifient la présence d'*éléments paraboliques* dans une *allégorie*. Des réflexions analogues expliquent l'immixtion d'éléments allégoriques dans une parabole[1]. L'orateur, en effet, qui, pour éclairer une scène plus haute, fait son choix de détails dans un monde inférieur, ne détache pas tellement ses regards du tableau supérieur, qu'il n'en soit une fois ou autre fortement influencé. On conçoit dès lors qu'un détail qui ne convient adéquatement qu'à la réalité supérieure, descende et se glisse dans la scène inférieure, où sa présence, moins naturelle, peut étonner[2].

1. Il est à peine utile de faire observer qu'une métaphore ou une allégorie, pour être réelles, n'ont pas à se présenter sous la forme classique d'équations à deux termes reliés par le verbe être, comme : je suis le Pasteur, je suis la vigne. La métaphore se glisse aussi bien dans le discours, sans être annoncée par une indication expresse. Les mechâlim talmudiques nous en fournissent de copieux exemples. C'est ainsi que Jésus lui-même a pu dire : le Semeur sortit..., voulant signifier en métaphore qu'il était ce Semeur.

2. La théorie du mélange est communément reçue par les auteurs : par le P. Lagrange, qui en fait la première conclusion de ses deux articles sur la Parabole : *RB.*, 1909, p. 367 ; par M. Bugge, *op. l.*, p. 57 ; par le P. Bonaccorsi : *Letture scelte dal N. T.*, p. 62, etc. Nous y insisterons nous-même à plusieurs reprises.

*
* *

Existe-t-il un critérium pour discerner, dans un récit, ces deux sortes d'éléments[1]? M. Jülicher, qui s'est arrêté à ce problème, propose la solution suivante. On reconnaît l'allégorie, dit-il, *à son manque « de nécessité interne*[2] ». Le critique s'explique un peu plus loin : « Si les discours, pris à la lettre, donnent un sens pleinement satisfaisant, il faut les prendre comme ils sonnent, il faut les entendre au sens propre. Mais s'ils ne sont pas satisfaisants, en eux-mêmes et par eux-mêmes, qu'ils nous apparaissent ou vides ou insignifiants ou invraisemblables ou incohérents, ils doivent signifier autre chose que ce que les mots désignent, on doit, — en règle générale, — les transporter à un ordre supérieur, pour trouver suffisamment ce qui leur manque, profondeur et signification, enchaînement et bon développement. Traiter une chose en allégorie, parce qu'elle pourrait l'être, est un acte arbitraire; il faut seulement tenir pour tel, ce qui ne peut absolument pas se prendre au sens propre[3]. »

Entendu comme règle *positive*, ce canon est juste. Tout auteur est censé, — jusqu'à preuve du contraire, — avoir exprimé une idée raisonnable dans chacune de ses phrases ou chacun de ses mots. Dès lors, aussitôt qu'un trait de son discours donnerait un sens

1. Il faut moins parler de mélange de parabole et d'allégorie, que de comparaison et de métaphore, ou, si l'on veut, d'éléments allégoriques et paraboliques. Nous nous servirons souvent de cette dernière expression.

2. « Mit einem Wort, die Allegorie entbehrt der inneren Notwendigkeit », p. 66.

3. *Op. l.*, pp. 67-68.

« vide, insignifiant, invraisemblable ou incohérent », l'auditeur, le lecteur, le commentateur se feront un devoir d'examiner si ce passage ne serait pas plus satisfaisant, entendu au sens figuré. C'est là une question de simple bon sens, de simple honnêteté intellectuelle.

Mais si le canon prétend poser une règle *négative et exclusive*, il cesse d'être exact. Il n'équivaudrait à rien moins, en effet, qu'à ce principe : aucun discours dont le sens propre est satisfaisant, ne peut ni ne doit s'entendre au sens métaphorique. Il convient de s'arrêter à la preuve qu'allègue M. Jülicher : « Il n'est pas possible, dit-il, qu'un tableau convienne avec le même bonheur et le même brillant à deux sujets différents[1]. » — Remarquons d'abord que ce qui serait impossible d'un tableau de quelque dimension, d'une parabole ou d'une allégorie, peut ne l'être pas de fragments de tableau, d'une ou autre comparaison ou métaphore. Mais c'est cette impossibilité même qui est très contestable. Que, dans la réalité objective, on ne trouve pas deux tableaux de tous points identiques, en sorte qu'un même discours puisse les représenter tous les deux simultanément, on l'accordera volontiers ; déjà, dans le même ordre de choses, on ne saurait citer deux caractères, deux intelligences, deux visages qui se répondent parfaitement ; à plus forte raison, lorsqu'il s'agit de deux ordres de choses différents, tels que l'ordre naturel et l'ordre surnaturel.

Mais cette constatation ne créerait de difficulté qu'au cas où l'orateur aurait à présenter son analogue avec la richesse complexe de tous ses détails. Or, il n'en est pas ainsi. L'orateur, comme le peintre, est éclectique ;

1. *Op. l.*, pp. 67-68.

dans un sujet, il prend les détails qui lui conviennent et laisse les autres ; dans une analogie, il choisit les ressemblances et néglige les dissimilitudes. Dans ces conditions, répugne-t-il encore qu'un tableau soit le correspondant exact d'un autre ? M. Jülicher a trop considéré la réalité absolue, et pas assez la vérité relative, telle qu'elle entre dans nos abstractions et résulte de nos choix. C'est ainsi qu'il demande à M. J. Weiss si, dans le Semeur, les oiseaux, le soleil, les racines, les épines sont vraiment des termes figurés[1]. Assurément non, répond-il lui-même, ils sont ce qu'ils seront toujours dans un récit de semailles ; on ne les a choisis ici que pour désigner quelque chose de plus élevé, certains éléments de l'histoire de l'Évangile. — Mais est-il bien sûr que ce ne soient pas des termes métaphoriques ? je veux dire, est-il bien sûr qu'ils ne puissent s'entendre avec le même bonheur au sens propre et au sens figuré ? Pour le sens propre, M. Jülicher en convient ; pour le sens figuré, Jésus, dans son explication de la parabole, nous l'affirme. De ces deux déclarations, celle-ci vaut bien celle-là. Du reste, il est assez piquant de voir M. Jülicher défendre dans son Commentaire le bonheur de ces expressions contre M. Loisy, qui trouve, par exemple, Satan mal figuré par les oiseaux[2]. « Les oiseaux, dit le professeur de Marbourg, les oiseaux n'ont pas d'analogie avec Satan ! comme si manger la semence n'était pas analogue à enlever la parole[3] ! » On notera peut-être avec avantage, à ce propos, que toutes les métaphores de tous les auteurs ne reposent pas nécessairement sur des analogies universelles et indiscutables. Il y a partout des métaphores tirées, comme il y en a de réussies ; et

1. *Op. l.*, p. 108.
2. *Études évangéliques*, p. 46.
3. O. l., p. 533.

nous n'avons pas à justifier, surtout devant le goût moderne, toutes celles de l'Évangile, pas plus que toutes les figures de la Bible. Pour les apprécier équitablement, nous ne devons pas nous demander si, nous, nous sommes choqués ou au contraire flattés de ces expressions, mais si les premiers auditeurs ou lecteurs ont dû l'être ; non pas si ces métaphores seraient mieux autrement, mais si elles sont bien, telles qu'elles sont.

Le critérium de M. Jülicher n'est donc pas à l'abri de la critique. En existe-t-il un autre plus assuré? Ce que nous avons dit de l'aptitude des mots à revêtir le sens allégorique et le sens parabolique, à se traduire en métaphore ou en comparaison, nous oblige de répondre : non. Néanmoins, à défaut de critérium catégorique, peut-être les réflexions suivantes fourniront-elles quelques bonnes indications. Au risque de paraître paradoxal, nous signalerons, comme premier, comme principal indice de critérium, la *volonté de l'auteur*. C'est à lui, en effet, de nous dire dans quel sens il a restreint l'aptitude bilatérale de ses expressions ; et s'il le dit, il n'y a pas de motif de contester l'efficacité de ses intentions. Par exemple, lorsque Jésus, expliquant sa παραβολή du Semeur ou de l'Ivraie, déclare qu'il avait revêtu d'une intention allégorique la semence, les oiseaux, les rochers, les épines, le semeur nocturne, la mauvaise semence, le temps de délai, aucun principe a priori ne saurait prévaloir contre cette déclaration.

A côté de ces indications formelles, *l'analogie pourra fournir un deuxième indice*, plus imprécis encore que le premier, peut-être cependant encore utilisable. Si l'auteur a donné en certaines circonstances des exemples de sa manière et de ses intentions, des conjectures sur des cas analogues, non pourvus des mêmes déclarations, pourront n'être pas dénuées de tout fondement. C'est

ainsi que, après avoir relevé les éléments allégoriques du Semeur et de l'Ivraie, on pourra se croire autorisé à considérer dans les paraboles du même groupe le sénevé, le ferment, le trésor et la perle comme de nouvelles métaphores du Royaume.

Enfin, en dehors de toute déclaration d'auteur, nous ne jugerions pas tout à fait arbitraire de tenir pour des métaphores l'objet ou les objets qui forment *le point central du récit analogue,* et cela parce que cet objet a été choisi avec un soin particulier, et parce que, choisi, il a concentré l'attention de l'orateur dans le développement de sa similitude. Ampleur de l'analogie et regard prolongé de l'orateur peuvent paraître des titres suffisants à la métaphore. Toutefois, — et ce point est à considérer, — il ne sera pas rare que l'auteur, uniquement préoccupé de l'analogie qui doit illustrer la vérité supérieure, néglige de se préciser à lui-même s'il entendait la poser en comparaison ou en métaphore. Et ceci nous amène à dire toute notre pensée. Au fond, en dehors des hypothèses de MM. Jülicher et Loisy, cette question nous semble assez oiseuse. Ces critiques déclarant que dans l'Évangile les allégories et même les éléments allégoriques ne sauraient être authentiques, un intérêt majeur nous presse de discerner ce genre de la parabole. Mais si cette théorie ne tient pas, le discernement nous laisse désormais assez froids. La comparaison et la métaphore nous intéressent toujours par ce qu'elles ont de commun, c'est-à-dire par l'analogie exprimée ou tacite, d'où résulte un accroissement de lumière et d'intensité. Mais volontiers nous omettrons, comme les auteurs eux-mêmes, de nous demander si l'analogie s'arrête à la comparaison ou si elle est poussée jusqu'à la métaphore; et même nous irions jusqu'à ranger cette différenciation au nombre des scholia, qui

peuvent intéresser des théoriciens, mais dont la solution n'influe pas sur la pratique. Aussi est-ce seulement pour suivre nos adversaires sur leur terrain, que nous avons noté ces quelques indices de critérium.

On voit par là quelle sympathie il convient d'accorder au système de l'allégorisation à outrance dans l'interprétation de l'Évangile et des Livres Saints. M. Jülicher a bien montré, — et ce sera le profit de son canon. la fantaisie d'une méthode qui, sans motif, abandonnant le sens propre, se lancerait dans les aventures du sens métaphorique. Les excès de l'école d'Alexandrie devraient servir de garde-fou à tous les essais de recommencement. Le sens propre possède, tant qu'on n'a pas une raison positive de l'écarter. Si on l'écarte sans motif, on peut se montrer ingénieux et sembler heureux, on n'en est pas moins arbitraire.

Mais l'excès opposé, auquel MM. Jülicher et Loisy n'ont que trop sacrifié, consiste à rejeter des discours de Jésus toute allégorie et même toute trace d'allégorie. Ici, les principes sont tout autant fantaisistes, et, cette fois, les conclusions sont absolument désastreuses, puisqu'elles aboutissent à une vivisection du plus saint des Livres inspirés, tranchons le mot, à un vrai déchiquetage.

CHAPITRE II

LE MACHAL DANS L'ANCIEN TESTAMENT.

Le terme hébreu correspondant au grec παραβολή (au latin parabola, au français parabole), est מָשָׁל (mâchâl), ainsi qu'en témoignent les Septante, qui, le plus souvent, ont rendu mâchâl par παραβολή. Bien que le mâchâl de l'Ancien Testament et la parabole évangélique, surtout la parabole narrative, ne soient pas identiques, ils ont cependant trop de points de contact, pour qu'une étude sérieuse du premier ne projette sur la seconde la lumière de ses conclusions. La méthode employée ici sera la même qu'au chapitre précédent. Avant d'essayer une définition du mâchâl, nous entreprenons un relevé succinct des textes qui doivent nous fournir les éléments de sa définition ; nous viendrons ensuite à l'étude de ses propriétés.

*
* *

1. — Classification et définition du mâchâl.

On a relevé le mot mâchâl 38 fois dans l'Ancien Testament, sans comprendre dans ce chiffre 3 passages

de la version grecque de Eccli. et 1 de la version grecque de Tobie, où l'on peut conjecturer avec vraisemblance que παραβολή est la traduction de mâchâl. Ces divers textes se laissent assez facilement grouper autour de quelques titres généraux.

1. *Oracle*. — Les Nombres nous offrent les premiers types de mâchâl avec la signification bien tranchée d'oracles de Iahvé. Balac, roi de Moab, a mandé de Péthor le devin Balaam, pour qu'il maudisse les Hébreux, campés dans la plaine. Balaam arrive, gravit la montagne, fait dresser sept autels, offre des sacrifices, se retire à l'écart pour consulter Iahvé. Après qu'il en a reçu réponse, il revient et prononce son mâchâl (וַיִּשָּׂא מְשָׁלוֹ וַיֹּאמַר). La construction et le sens sont exactement identiques dans les sept passages des Nombres[1].

On pourrait essayer de rattacher à ce premier groupe Job, xxvii, 1, et xxix, 1; mais il est plus simple de ne voir en ces deux textes que des discours sapientiels, comme il sera expliqué ci-après; il en est de même des Paraboles du Livre d'Hénoch, ouvrage sur lequel nous aurons à revenir.

2. *Proverbes ou dictons*. — Le deuxième groupe comprend 4 textes où mâchâl signifie proverbe ou dicton populaire, au sens français du mot. — I Sam., x, 12 : « C'est pourquoi, cela a passé en *proverbe* (לְמָשָׁל) : Saül est-il aussi parmi les prophètes[2] ? » — I Sam., xxiv, 14 : « Des méchants vient la méchanceté, dit le vieux *proverbe* » (כַּאֲשֶׁר יֹאמַר מְשַׁל הַקַּדְמֹנִי); — Ez., xii, 22 :

1. Num., xxiii, 7; xxiv, 3, 15, 20, 21, 23.
2. A moins d'indication contraire, la traduction adoptée est celle de la Bible de Crampon.

Fils de l'homme, qu'est-ce que ce *dicton*
מַה הַמָּשָׁל הַזֶּה
Que vous répétez dans la terre d'Israël :
Le temps se prolonge,
toute vision reste sans effet?

Ez., XVIII, 2 : « Pourquoi donc répétez-vous ce *proverbe* (הַמָּשָׁל הַזֶּה) et l'appliquez-vous au pays d'Israël : les pères mangent du verjus et les dents des fils en sont agacées ? »

3. *Sarcasme ou satire.* — Dans le troisième groupe, qui comprend 12 textes, le mâchâl est ironique. Il faut le traduire tantôt par *fable,* au sens de *sarcasme* ou de *risée,* tantôt par *satire.* — Le sens de risée ou sarcasme se présente dans la proportion de 9 sur 12, soit des 3/4. C'est tantôt Israël qui est devenu ou est menacé de devenir le mâchâl, la fable des « nations » : « La maison que j'ai consacrée à mon nom, je la rejetterai loin de moi ; et Israël sera un objet de *sarcasme* (לְמָשָׁל) et de raillerie parmi les peuples[1] » ; — tantôt c'est une simple *collectivité :* tels les pécheurs d'Ezéchiel : « Je tournerai ma face contre cet homme (i. e. contre *quiconque* se détournera du Seigneur); je le détruirai pour faire de lui un signe et un *proverbe* » (לְאוֹת וְלִמְשָׁלִים)[2]; tantôt une *personne,* v.g. le psalmiste parlant de lui-même :

Il a fait de moi la risée des peuples
(לִמְשֹׁל עַמִּים)[3].

1. I Reg., IX, 7 ; Deut., XXVIII, 37 ; Ps. XLIV (XLIII), 15 ; Jer., XXIV, 9.

2. Ez., XIV, 8. On peut rapprocher de ce texte le passage de la Sag., V, 3 :

οὗτος ἦν (collectif) ὃν ἔσχομέν ποτε εἰς γέλωτα
καὶ εἰς παραβολὴν ὀνειδισμοῦ.

3. מְשֹׁל est un infinitif verbal, qui équivaut au substantif מָשָׁל.

Je verse des larmes et je jeûne ;
on m'en fait un sujet d'opprobre ;
je prends un sac pour vêtement
et je suis l'objet de leurs sarcasmes (לְמָשָׁל) [1] ;

tantôt enfin, un édifice matériel, v. g. le Temple : « Je rejetterai loin de moi cette maison que j'ai consacrée à mon nom et j'en ferai un sujet de sarcasme (לְמָשָׁל) et de raillerie parmi tous les peuples [2]. »

La satire n'est qu'un sarcasme prolongé. Isaïe promet à ses compatriotes qu'ils chanteront un jour contre le roi de Babylone la brillante satire qu'il écrit pour eux à l'avance : « Tu entonneras ce *chant* sur le roi de Babylone » (וְנָשָׂאתָ הַמָּשָׁל הַזֶּה)[3]. — Habaçuc représente de même les peuples opprimés prenant enfin leur revanche contre le tyran : « Est-ce que ceux-ci tous ne déclameront point une *satire* (מָשָׁל יִשָּׂאוּ) à son sujet, et une raillerie, des épigrammes à son adresse [4] ? » — Enfin, en Michée, Iahvé dicte encore le texte d'une satire qui sera chantée contre les hommes pervers : « En ce jour-là on prononcera sur vous une satire (יִשָּׂא עֲלֵיכֶם מָשָׁל) et on chantera une complainte[5]. »

Rien n'est plus riche que le cortège de synonymes dont le mâchâl est accompagné en ce groupe de textes ; rien non plus n'accentue davantage l'idée de sarcasme qui en fait le fond. Nous n'en reproduisons que quelques exemples. Moïse, dans le passage du Deutéronome cité plus haut, menace les transgresseurs de la Loi d'être pour tous les peuples un sujet de stupeur

1. Ps. LXIX (LXVIII), 12 ; cf. etiam Job, XVII, 6.
2. II Chron., VII, 20.
3. Is., XIV, 4.
4. Hab., II, 6, trad. Van Hoonacker.
5. Mich., II. 4, trad. V. H.

ou d'étonnement לְשַׁמָּה (de שָׁמַם : *stupuit*), de mâchâl et de raillerie mordante לִשְׁנִינָה (de שָׁנַן : *acuit*, arab. سَنّ).

Jér., xxiv, 9 : Je les livrerai.....
Pour être un sujet d'opprobre (לְחֶרְפָּה), un mâchâl,
une risée (לִשְׁנִינָה), une malédiction (לִקְלָלָה),
Dans tous les lieux où je les chasserai.

Ez., xiv, 8 : « Je le détruirai pour faire de lui un signe (לְאוֹת) et un mâchâl.

Job, xvii, 6 :
Il a fait de moi le mâchâl des peuples ;
On me crache au visage (mot à mot : je suis un תֹּפֶת ; de תּוּף : *exspuere*).

Hab., ii, 6 : Est-ce que ceux-ci tous ne déclameront pas un mâchâl à son sujet et une *raillerie* מְלִיצָה (de לִיץ : *illudere*), des épigrammes à son adresse חִידוֹת (de חוּד : *nodos facere*) ?

Mich., ii, 4 : En ce jour-là, on prononcera sur vous un mâchâl et on chantera une complainte (נְהִי).

Le sens de ce groupe est donc on ne peut mieux fixé.

4. *Discours sapientiel.* — Avec la précédente, cette catégorie est la plus nombreuse, et, à notre avis, la plus importante, comme nous l'expliquerons. Elle contient les textes où le mâchâl est spécialement donné comme un discours de sage et enseignant la sagesse. On nous fera crédit, sous bénéfice d'inventaire, pour la signification de quelques textes que nous rattachons à ce groupe et qu'on a coutume de placer ailleurs, notamment ceux du ps. lxxviii (lxxvii) et de Eccli., xxxix et

XLVII. Ces textes devant être repris sous peu, nous nous contentons de livrer ici quelques échantillons de ce genre.

Ps. LXXVIII, 2 :

Écoute, mon peuple, mon enseignement,
Prête l'oreille aux paroles de ma bouche.
Je vais ouvrir ma bouche (pour dire) des sentences (בְּמָשָׁל),
Je publierai la sagesse des temps anciens.

Prov., I, 1 :

Paraboles de Salomon (מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה),
Pour donner aux simples le discernement,
Au jeune homme la connaissance et la réflexion.

On peut ramener à cette catégorie Job, XXVII, 1 et XXIX, 1 ; I Reg., V, 12 (Vulg. III Reg., IV, 32) ; Ps. XLIX (XLVIII), 5 ; Ps. LXXVIII (LXXVII), 5 ; — tous les textes des Prov., I, 1, 6 ; X, 1 (hébr.) ; XXV, 1 ; XXVI, 7, 9 ; — Eccl., XII, 9 ; — Eccli., III, 29 (Vulg. 31) ; XX, 22 ; XXXVIII, 38 ; XXXIX, 2 et 3 ; XLVII, 17 et 18.

5. *Allégorie.* — Enfin il convient de constituer une catégorie à part pour les allégories d'Ezéchiel.

XVII, 2 : Fils de l'homme, propose une énigme et raconte une parabole.

חוּד חִידָה וּמְשֹׁל מָשָׁל

Suit le récit des deux aigles et du rameau de cèdre qui, transplanté, devient une vigne. Cette histoire est une allégorie, que le prophète applique membre à membre à Israël.

XXI, 5 (Vulg., XX, 49) : « Je dis : Ah ! Seigneur Jéhovah, ils disent de moi : est-ce qu'il ne parle pas en paraboles ? » (הֲלֹא מְמַשֵּׁל מְשָׁלִים הוּא), c'est-à-dire en ce lan-

gage allégorique dont les premiers versets du chapitre xxi fournissent un exemple nouveau.

xxiv, 3 : « Fils de l'homme, propose une *parabole* à la maison rebelle » (וּמְשֹׁל מָשָׁל). Suit encore l'allégorie de la viande cuisant dans la chaudière.

*
* *

Oracle divin, proverbe, sarcasme et satire, discours sapientiel, allégorie, le mâchâl qui se prête à des significations si diverses, ne peut-il se ramener à une signification centrale, qui soit comme le foyer de ces rayons divergents? Il faut se rappeler à ce propos que le verbe mâchal מָשַׁל se retrouve dans les autres langues sémitiques, en assyrien sous la forme machâlu [1], en syriaque sous la forme ܡܬܠ (metal), en arabe sous la forme مثل (matal), en éthiopien sous la forme masal, « avec la variation phonétique de la sifflante qui prouve que le mot n'est pas emprunté par un dialecte, mais qu'il appartient au fonds de la langue sémitique primitive [2] ». Le sens du verbe en toutes ces langues étant celui de : être semblable, comparer, on s'accorde généralement aujourd'hui à ramener toutes les variétés du type mâchâl à cette idée de similitude, de comparaison. « En une matière si multiple, écrit M. Jülicher, je ne puis trouver une certaine unité, que si l'idée de comparaison, de similitude, forme la base du mot [3]. » De même M. Loisy : « L'idée de comparaison peut rendre compte

1. Il peut être intéressant de noter qu'en assyrien, *miroir* se dit muchâlu. (Cf. Mythe d'Adapa : Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. 155, l. 15 : la mer ressemblait à un *miroir*, muchelu pour muchâlu).
2. P. Lagrange, *RB.*, 1909, pp. 343-344.
3. *Op. laud.*, I, p. 36.

de ses différents emplois[1]. » Et le P. Lagrange : « Dans son ensemble, le mâchâl, en dépit de la diversité apparente de ses manifestations, se ramène donc toujours à la comparaison[2]. »

Il faut convenir que, si l'on reprend les textes analysés ci-dessus, l'idée de comparaison en explique heureusement plusieurs. Le fait ne souffre pas de doute, s'il s'agit des nombreuses sentences des Prov. qui établissent des rapprochements ou des antithèses. Il est à croire aussi que les 3.000 mechâlim que le premier livre des Rois attribue à Salomon, étaient en très grande partie dans le genre des Prov. L'allégorie, non plus, n'offre pas de difficulté, puisque, comme nous l'avons montré, son élément constitutif, la métaphore, est à base de comparaison. — Les dictons populaires commencent à faire difficulté. On nous répond que, étant les normes ou les jalons de la sagesse usuelle, ils représentent les jugements universels, auprès desquels vient se comparer et s'éprouver la raison individuelle dans les cas particuliers. — De même, nous dira-t-on, lorsqu'un monument, un homme, une ville, un peuple deviennent mâchâl, c'est-à-dire l'objet des sarcasmes, la risée du public, ils deviennent par le fait même des termes de comparaison, des exemples de misère, de malheur, de folie, etc. Passons condamnation sur toutes ces explications. Mais décidément l'embarras s'accroît, dès qu'on veut montrer en quoi l'idée de similitude convient aux mechâlim de Balaam, de Job et du ps. 78. Dira-t-on que le ps. 78 est un mâchâl parce qu'il porte d'emblée à la perfection la philosophie de l'histoire juive ? que les discours de Job sont des mechâlim, parce qu'ils sont des chefs-

1. *Études évangéliques*, p. 36.
2. *RB.*, 1909, p. 350.

d'œuvre d'éloquence sémitique s'offrant désormais aux méditations des avocats orientaux ? que les oracles de Balaam enfin sont des mechâlim, parce qu'ils sont des modèles pour les prophètes à venir ? Ce serait montrer la faiblesse de la thèse que de la soutenir avec de pareils arguments. Tout le monde sent ce qu'auraient de forcé des tentatives de ce genre. Autant vaudrait avouer qu'il y a des mechâlin irréductibles à l'idée de comparaison. Aussi bien les exégètes qui défendent cette théorie, omettent-ils de nous apprendre comment ces trois exemples s'y rangent sans contrainte.

Une solution plus adéquate devra tenir compte de cet ensemble de faits, des mechâlim simplement narratifs, aussi bien que des mechâlim comparatifs, enfin de l'étymologie qui rallie aujourd'hui à bon droit la majorité des philologues. L'hypothèse suivante aurait peut-être quelque chance d'atteindre à cette compréhension. Le mot mâchâl, comme en témoigne une signification constante, servit d'abord à désigner les discours où la comparaison était immédiate et explicite ; il fut ensuite étendu à des discours où la comparaison était plus lointaine et latente, comme l'allégorie la sentence, le sarcasme, la satire. Mais, comme tou ces genres de paroles revenaient surtout en Orient su les lèvres des sages, les ḥakhâmim, qui s'en servaie principalement pour enseigner la sagesse, la ḥokmâ aux petits et aux simples, par une extension no velle, le mâchâl *en vint à désigner tout discours sage,* qu'il contînt ou non des éléments comparati parce qu'il possédait toujours le tour figuré et éc tant, propre à l'intelligence orientale. C'est ainsi q les oracles de Balaam, les discours de Job, le psau historique 78, et, dans la littérature apocryphe, le r des visions dans le livre d'Hénoch, peuvent s'intitu

mechâlim, encore qu'ils ne contiennent aucune comparaison, ni explicite, ni implicite. — Cette hypothèse se trouve confirmée du fait que, dans le livre des Prov., la notion de discours sapientiel domine même la notion de discours comparatif, le procédé parallélique n'étant en somme qu'un rythme cadencé pour mieux graver les discours du sage. On sait aussi que, dans *Histoire et Sagesse d'Aḥikar*, l'élément comparatif est subordonné à l'élément sapientiel. Les dictons populaires ne sont encore que des formules de sagesse courante. Seuls les textes où le mâchâl représente des monuments, des hommes ou des villes, pourraient nous faire difficulté. Encore peut-on répondre que la Sagesse trouvait là matière à instructions. La sagesse orientale est, en effet, aussi mordante que placide ; elle cultive le sarcasme aussi bien que le conseil paternel ; et certainement la satire d'Isaïe sur Babylone passait aux yeux des Juifs pour l'œuvre d'un ḥakhâm, tout autant qu'un chapitre du livre des Prov. Toutefois, pour ne pas encourir à notre tour le reproche d'exégèse forcée, nous garderons à la notion synthétique de mâchâl le caractère de plasticité que nous avons constaté dans ses nombreuses variétés. Nous nous en tiendrons donc à une définition plus ample, et nous dirons : le mâchâl de l'Ancien Testament est *un sujet de discours comparatif, ou un discours sapientiel, où domine en général l'élément comparatif, bien qu'une fois ou l'autre, il puisse en être absent*[1].

1. Le P. Fonck paraît être du même avis, quand il n'attribue qu'en *règle générale* l'élément comparatif au mâchâl : « *In der Regel*, wird noch hinzukommen, dass der Spruch oder die Rede einen Vergleich enthält », p. 9.

2. — Propriétés du mâchâl.

En définitive, le paragraphe précédent ne prétendait apporter qu'une précision nouvelle dans une définition à peu près exacte. La question capitale est ailleurs; elle s'agite autour des propriétés du mâchâl. Il s'agit surtout de savoir si le mâchâl est clair ou obscur. Le problème n'est pas exclusivement spéculatif, car sa solution doit influer de toute manière sur la question du but de la parabole évangélique. On sait, en effet, que les Synoptiques semblent prêter aux παραβολαί un but d'obscurcissement et d'aveuglement à l'égard des Juifs [1]. Si le mâchâl de l'Ancien Testament était obscur, on dira que la parabole évangélique n'a fait que continuer la tradition du genre; si, au contraire, le mâchâl a toujours été clair, on dira que le but assigné à la parabole est contre nature.

Sur une question aussi importante, plusieurs opinions sont à mentionner. M. Jülicher [2] distingue deux phases dans l'histoire littéraire du mâchâl. Dans la littérature canonique (i. e. nos livres protocanoniques), dit-il en substance, le mâchâl était clair; il était destiné à servir de guide aux ignorants et à les instruire sur le monde, Dieu, la vie et ses règles. Quoique le mâchâl du chap. 17 d'Ezéchiel ait eu besoin d'explication, la plupart des stiques du livre des Prov. sont tout à fait clairs et transparents, dès que les mots en sont exactement connus : ils attendent un νοῶν, mais non un ἐπιλύων. — Mais dans la littérature apocryphe (i. e. deutérocanonique et apocryphe), poursuit le critique, le

1. Nous étudierons plus loin le sens de ces textes.
2. *Op. laud.*, pp. 38-40.

mâchâl change d'aspect; *de clair il devient franchement énigmatique.* Le Siracide a traduit חִידָה par παραβολή (XLVII, 17). Le mâchâl fraternise à ce point avec l'énigme que ἐν αἰνίγμασι παραβολῶν (XXXIX, 3) se change en ἐν παραβολαῖς αἰνιγμάτων. De plus, les « paraboles » du livre d'Hénoch ne sont plus que des enseignements apocalyptiques. M. Jülicher conclut donc : « l'obscur et le difficile sont entrés à cette époque comme éléments essentiels dans le concept de parabole ; le mâchâl, par un résultat de l'érudition, a échoué dans les bras de l'énigme ».

M. Loisy reproduit substantiellement la conclusion de M. Jülicher, en se référant comme lui aux chap. 39 et 47 de Eccli. « Dans la littérature deutérocanonique de l'Ancien Testament, dit-il, la confusion se fait entre la parabole et l'énigme », et il oppose la signification postérieure de la parabole qui n'est que le résultat de spéculations et le langage des écoles, à la signification ancienne et populaire du mâchâl [1].

Le P. Fonck n'a qu'un reproche à adresser à l'opinion de M. Jülicher : « M. Jülicher ne se conforme pas à la lettre du texte sacré, écrit-il [2], s'il pense que l'obscur et le difficile n'ont été admis pour la première fois qu'à l'époque tardive du Judaïsme hellénistique, comme élément essentiel dans le concept de parabole. Ce n'est pas seulement dans le livre de l'Eccli. et dans les Prov., mais encore dans le ps. 77 (78) et dans Ezéchiel que le « mâchâl, par un résultat de l'érudition, a échoué dans les bras de l'énigme » ; et déjà les sentences de Balaam, les premières de l'Ancien Testament qui soient expressément désignées comme mâchâl, met-

1. *Op. laud.*, p. 37.
2. *Op. laud.*, p. 10.

tent suffisamment en relief « l'obscur et le difficile. » Et un peu plus haut, le même auteur notait comme essentiel à la notion du mâchâl « un sujet plus profond, le plus souvent un sage enseignement, qui se cache sous les mots extérieurs et veut être cherché, comme, dans une énigme, on a à chercher la solution[1] ».

La pensée du P. Lagrange, pour être plus souple, se laisse aussi parfaitement saisir. Elle nous paraît tenir le milieu entre les deux opinions précédentes, plus rapprochée toutefois de celle du P. Fonck que de celle de MM. Jülicher et Loisy. « La comparaison (employée par le sage), dit-il, est une analogie, souvent éloignée, qui attire l'attention quelquefois autant par son imprévu et son aspect paradoxal que par sa justesse[2]. Le mâchâl pique la curiosité et fait incessamment appel à la sagacité de l'auditeur. Celui-ci est tenté de se demander, comme dans les énigmes : quel rapport y a-t-il entre l'image et son objet ? Si bien que le mâchâl était devenu presque synonyme d'énigme. On le rencontre assez souvent joint à l'énigme proprement dite, khidah. » L'auteur ajoute : « Il semble bien que ce caractère soit plus expressément marqué dans le Siracide. On en a conclu à une déviation du mâchâl. Mais on ne saurait prouver qu'avec le temps le mâchâl ait changé de nature. Tout au plus serait-il juste de dire que, le nombre des ouvrages gnomiques augmentant, les auteurs étaient obligés de chercher la nouveauté dans des aperçus plus subtils, les pensées devenaient plus recherchées et leur forme moins limpide. Or, n'est-ce pas le fait de toutes les autres littératures ? Le Siracide ne confond pas l'énigme et la maxime, il constate le sens souvent difficile du mâchâl,

1. *Op. laud.*, p. 9.
2. Ce qui est excellent.

et il le rapproche de l'énigme, comme le faisait déjà Ézéchiel[1]. »

Le P. Lagrange conteste à MM. Jülicher[2] et Loisy que le mâchâl ait changé de nature à une époque inférieure ; il leur accorderait plutôt que les scribes ont accentué à l'époque du Siracide la tendance énigmatique déjà incluse dans le mâchâl ancien. Le P. Fonck concède plus d'obscurité que M. Jülicher au mâchâl primitif, mais, en retour, il diminue la réaction scolastique des scribes alexandrins. — Pour tout résumer en deux mots, MM. Jülicher et Loisy admettent une *double* ligne dans l'histoire du mâchâl ; le P. Fonck n'en admet qu'une, et il la maintient *droite*, des Nombres à l'Eccli. ; le P. Lagrange n'en admet pareillement qu'une, mais *plus souple et infléchie* dans les écoles du IIe siècle. — Mais tous, en faisant du mâchâl un discours difficile et voisin de l'énigme au moins à une époque tardive, en font par là même, et exclusivement, un discours sapientiel, plus destiné aux savants qu'au peuple. Le P. Lagrange a cependant insinué que, malgré tout, un mâchâl-ḥidâh pourrait n'être pas inutile aux petits. « Ce serait une erreur de penser, dit-il, que le peuple ne se plaît pas à ces sens difficiles. Il y prend plus de goût que les gens d'esprit. Les proverbes populaires ont souvent cette allure[3]. »

Nous croyons que la solution vraie gagnera à pousser ce dernier point beaucoup plus avant qu'on ne l'a fait. Celle que nous proposons, après un examen attentif de tous les traits précités de l'Ancien

1. *RB.*, 1909, pp. 346-347.
2. M. Bugge relève aussi contre M. Jülicher la liaison très ancienne du mâchâl et de l'énigme, en notant toutefois que le mâchâl servait aussi bien à résoudre des énigmes, en les éclairant par des analogies, *op. laud.*, p. 25.
3. *RB.*, 1909, p. 347.

Testament, peut tenir dans les trois pensées suivantes :

1. Au témoignage de l'Ancien Testament lui-même, le mâchâl est à la fois un discours *sapientiel* et *populaire;* sapientiel, parce qu'il sort exclusivement des lèvres du sage et enseigne la sagesse; populaire, parce qu'il instruit le peuple, autant et plus que les sages eux-mêmes.

2. Il n'est pas prouvé qu'à une époque quelconque le mâchâl ait changé de nature pour se convertir en énigme, ni que dès son origine il ait été énigmatique, au sens moderne du mot. Tout au plus, devrait-on accorder qu'à une époque assez basse, les scribes se plaisaient à insister sur son caractère sapientiel.

3. Enfin, si en droit il éclaire, puisqu'il instruit, en fait il est susceptible de parcourir toute la gamme de la clarté, depuis la quasi-obscurité jusqu'à la pleine évidence, et cela, moins peut-être en vertu d'une propriété interne, qu'en raison du mode suivant lequel on le rattache au sujet qu'il doit illustrer.

Nous développerons successivement ces trois propositions, avec l'étendue qui convient à leur importance respective [1].

I. — Le mâchâl est un *discours sapientiel*, en ce sens qu'il vient du sage, contient et enseigne la sagesse. Ce point ne saurait être contesté.

II Reg., v, 12 (Vulg., IV, 29) : « Dieu donna à Salomon de la *sagesse*, une très grande intelligence et des connaissances multipliées... La *sagesse* de Salomon surpassait la sagesse de tous les fils de l'Orient... Il a

1. Il est évident pour tous que la discussion ne s'engage qu'autour des *mechâlim-discours*, non autour des *mechâlim sujet de discours*, comme seraient Israël ou le temple livrés à la risée des « peuples ». De ce chef sont exclus du débat les 3/4 des mechâlim que nous avons groupés dans la 3e catégorie sous la rubrique : sarcasme, pp. 54 s.

prononcé 3.000 mechâlim et a composé 1.500 cantiques. »

Ps. XLIX (XLVIII), 4 :

Ma bouche va faire entendre des *paroles sages*,
Et mon cœur a des pensées *pleines de sens* ;
Je prête l'oreille aux *mechâlim*,
J'accompagne de la harpe mon chant mystérieux.

Ps. LXXVIII (LXXVII), 2 :

Je vais ouvrir ma bouche (pour dire) des *mechâlim*,
Je publierai la *sagesse* des temps anciens.

Prov., I, 1 :

Michlê de Salomon, fils de David,
Roi d'Israël,
Pour connaître la sagesse et l'instruction...
Pour recevoir des leçons de bon sens...
Pour donner aux simples du discernement.

Eccl., XII, 9 :

Outre que l'Ecclésiaste fut un sage,
Il a encore enseigné la science au peuple ;
Il a examiné et sondé,
Et il a rédigé un grand nombre de mechâlim.

Eccli., III, 29 (Vulg., 31) donne dans le texte hébreu :

Le cœur du sage comprendra les mechâlim des sages

לֵב חָכָם יָבִין מִשְׁלֵי חֲכָמִים

Eccli., XLVII, peut s'expliquer par I Reg., V, 12 et Prov., I, 1 ss., comme il sera dit plus bas. Quant aux oracles de Balaam, aux discours de Job, aux satires d'Isaïe, d'Habacuc et de Michée, aux allégories d'Ezéchiel, il est certain que, aux yeux des Juifs, des sages

seuls étaient à même de les prononcer : ces genres n'étaient que des aspects variés de la sagesse antique.

Mais le mâchâl est *exclusivement sapientiel,* en ce sens qu'il ne peut émaner que des lèvres d'un sage et qu'il jure dans la bouche d'un sot.

Prov., xxvi, 7 :

Otez les jambes au boiteux,
Et le mâchâl de la bouche de l'insensé.
Comme une épine qui s'enfonce dans la main d'un homme ivre,
Ainsi est un mâchâl dans la bouche d'un insensé.

Eccli., xx, 22 :

On n'accepte pas un mâchâl des lèvres d'un sot,
Car il ne le dit pas au temps qui lui convient.

Eccli., xxxviii, 38. Il est question du bouvier « qui ne sait discourir que des petits des taureaux », du charpentier, du constructeur, du forgeron, etc...

Ils n'interpréteront pas la justice et le droit,
Et on ne les trouvera pas pour énoncer de fins *mechâlim*[1].

Mais il importe davantage de mettre en lumière le deuxième caractère du mâchâl, qui accompagne indissolublement le premier : *le mâchâl s'adresse aux petits, c'est un discours populaire.*

Les mechâlim de Balaam et de Job, s'adressant à un auditoire choisi et restreint, n'ont pas à figurer dans le débat. Mais voici d'autres textes :

1. On conjecture que l'hébreu devait porter משל, ainsi que dans le texte précédent.

Ps. LXXVIII (LXXVII), 1 :

Écoute, *mon peuple,* mon enseignement,
Prête l'oreille aux paroles de ma bouche.
Je vais ouvrir ma bouche (pour dire) des *mechâlim.*

Prov., I, 4 :

Michlê de Salomon...
Pour donner aux *simples* le discernement,
Au jeune homme la connaissance et la réflexion.

Ps. XLIX (XLVIII), 2 s. :

Écoutez tous ceci, *ô peuples;*
Prêtez l'oreille, vous *tous habitants du monde,*
Hommes du commun et hommes de condition,
Tous riches et pauvres...
Je prête l'oreille aux *mechâlim* etc.

Eccl., XII, 9 :

Outre que l'Ecclésiaste fut un sage,
Il a encore enseigné *la science au peuple;*
Il a examiné et sondé,
Et il a rédigé un grand nombre de *mechâlim.*

Les allégories d'Ezéchiel sont elles-mêmes adressées à la foule; nous avons déjà dit aussi que les satires d'Isaïe, d'Habacuc et de Michée sont écrites pour le peuple; enfin nous ne tarderons pas à montrer plus à fond que les textes de I Reg., V, 12, et Eccli., XXXIX, 3 et XLVII, 15-17 peuvent se résoudre pour le sens comme le premier texte des Prov.

On le voit donc, ce caractère *populaire* du mâchâl est loin d'être un phénomène isolé.

Il nous reste à montrer un dernier aspect *sapientiel* du mâchâl, celui précisément sur lequel les critiques insistent davantage pour soutenir son caractère énig-

matique. Il est, en effet, une autre catégorie de textes qui offrent le mâchâl aux investigations des sages, qui font profession d'exiger, pour être compris, une acuité d'intelligence longtemps exercée, qui le mettent enfin en parallélisme avec l'énigme (ḥidâh), toutes données qui semblent bien reléguer le mâchâl hors des atteintes du vulgaire, dans les régions « de l'obscur et du difficile ». Les exemples abondent.

Après les paroles rapportées ci-dessus, le 1er chap. des Prov. poursuit :

Prov., I, 5-6 : Michlê de Salomon...
Que le *sage* écoute et il gagnera en savoir,
L'homme intelligent connaîtra les conseils prudents,
Il comprendra le mâchâl et les sens mystérieux,
Les maximes des sages et les *ḥidôth*.

Eccli., III, 29 : *Le cœur du sage* comprendra les mechâlim des sages.

Eccli., XXXVIII, 39b :
Il en est autrement de celui qui applique son esprit,
Et qui se livre à l'étude de la loi du Très-Haut.

Eccli., XXXIX :
1. Il cherche la sagesse de tous les anciens
Et il consacre ses loisirs aux prophéties.
2. Il garde dans sa mémoire les récits des hommes célèbres
Et il pénètre dans les détours des *sentences subtiles*.
3. Il cherche le sens caché des similitudes
Et il s'occupe des *sentences énigmatiques*.

Septante, 2^b. καὶ ἐν στροφαῖς παραβολῶν συνεισελεύσεται.
3^b. καὶ ἐν αἰνίγμασι παραβολῶν ἀναστραφήσεται.

Eccli., XLVII, 16 (Vulg. 17) :
Ton esprit a couvert la terre,
Et tu l'as remplie de sentences au sens caché.
Καὶ ἐνέπλησας ἐν παραβολαῖς αἰνιγμάτων.

On a remarqué dans ces deux textes l'échange des formules : énigmes de paraboles et paraboles d'énigmes [1].

Comme le texte des Prov. cité en tête de cette liste, les textes suivants nous offrent la synonymie du mâchâl et de la ḥidâh.

Ps. XLIX, 5. :
Je prête l'oreille aux *mechâlim*,
J'accompagne de la harpe ma *ḥidâh*.

Ps. LXXVIII, 2 :
Je vais ouvrir ma bouche en *mâchâl*.
Je publierai les *ḥidôth* depuis les temps anciens.

Habacuc, II, 6 : « Est-ce que ceux-ci, tous, ne déclameront point un *mâchâl* à son sujet, et une raillerie, des *ḥidoth* à son adresse ? »

Ces textes sont aussi indéniables que les premiers. Mais si le mâchâl se prête avec une égale facilité à des propriétés contraires, s'il est à la fois sapientiel et populaire, ne faut-il pas conclure à une antinomie de nature ? Encore l'antinomie ne serait-elle pas choquante à l'excès, si ces propriétés opposées se manifestaient en des types différents. La conclusion serait alors que le

1. Nous revenons plus loin sur ces deux textes, ainsi que sur la synonymie du mâchâl et de la ḥidâh.

mâchâl est aussi complexe, et, si l'on veut, aussi bizarre dans ses propriétés que dans ses significations; on répéterait, avec M. Bugge, que le mâchâl est apte pareillement à nouer et à dénouer les énigmes. — Mais il y a plus. Ces propriétés contradictoires se juxtaposent et cohabitent dans le même discours, qui est ainsi en même temps clair et énigmatique, populaire et sapientiel, ainsi qu'il ressort de plusieurs textes. Le ps. 49 interpelle les peuples et tous les habitants du monde et il leur propose un mâchâl-ḥidâh. « Écoute, mon peuple, mon enseignement », dit le ps. 78; et il publie des mechâlim qui sont des ḥidoth. Le Prologue des Proverbes promet aux simples et aux jeunes gens le discernement et la science, et en même temps aux sages une augmentation de savoir et de prudence. C'est sous des allégories en partie nouvelles et raffinées qu'Ezéchiel propose ses enseignements au peuple, et les plaintes de la foule en traduisent assez le caractère sapientiel. « Je dis : Ah! Seigneur Jéhovah, ils disent de moi : est-ce qu'il ne parle pas en mechâlim[1] ? » On pourrait citer encore, dans Eccli., l'éloge de Salomon qui a rempli la terre de sentences *au sens caché*.

L'antinomie est donc interne et non pas seulement externe et collatérale. Les faits étant ce qu'ils sont, on ne saurait songer à réduire l'un au profit de l'autre : tous les deux ont droit à une considération objective. Pourtant, à notre avis, l'antilogie n'est qu'apparente et elle peut se résoudre sans difficulté. Ceux-là seuls s'offusqueront d'un alliage de propriétés, qui veulent enserrer a priori le mâchâl dans une conception étroite Le mâchâl demeure à la fois populaire et sapientiel, à la

1. Ez., XXI, 5.

portée du peuple par sa simplicité, et ouvert à la méditation des sages par sa profondeur. Populaire, il est déjà compris par le peuple, qui y discerne un enseignement approprié de religion, de morale, de vie pratique. Sapientiel, une intelligence de sage peut seule scruter la richesse de ses vérités, et le savant lui-même n'en épuisera la plénitude qu'après des réflexions de plusieurs années, dans la maturité de ses facultés et le calme plein d'expérience de la vieillesse. Au reste, loin d'être particulier au mâchâl, ce phénomene se répète à l'occasion des vérités tant soit peu compréhensives. L'élève qui sait sa leçon, la possède moins bien que tel de ses condisciples, et le plus intelligent des élèves la possédera moins bien que le maître. Ne sommes-nous pas souvent nous-mêmes frappés d'un aspect nouveau dans une question que nous pensions nous être assimilée entièrement ? On lit l'Évangile à un enfant, à un paysan : ils en font déjà leur profit; néanmoins l'exégète qui le médite depuis de longues années dans l'étude et la prière, ne se lasse jamais de le relire, parce qu'il y fait chaque jour des découvertes, sans jamais oser se flatter d'avoir tout compris. Il en est de même, proportions gardées, des livres religieux tels que l'*Imitation*, les *Exercices* de saint Ignace. On ne s'étonnera donc pas que le mâchâl, qui était la forme préférée de la sagesse orientale, participe à ce double caractère de la vérité; que, s'ouvrant dans l'esprit des simples et des petites gens, il ne s'épanouisse entièrement que dans l'intelligence des sages. Le mode dont il est saisi, dépend du degré de réceptivité de celui qui le reçoit. Son intellection parcourt toute l'échelle des intelligences. Mais encore une fois, bien qu'il ne soit « compris » que par les esprits cultivés et supérieurs, il n'est pas esprit si modeste qui ne « l'entende » déjà en

quelque manière : recipitur ad modum recipientis.

Que si de l'énoncé des titres, on passe à l'examen des discours eux-mêmes, on ne peut que se convaincre davantage du caractère *populaire* du mâchâl. C'est du moins la note dominante du livre des Proverbes, qui est le livre des Mechâlim par antonomase. Le livre entier réalise les promesses du prologue, qui invitait les simples et les jeunes gens à se mettre à cette école de discernement et de sagesse. Abstraction faite de quelques distiques que la concision excessive ou le rapprochement de choses trop lointaines peuvent rendre difficiles, on peut dire que toutes ces sentences méritent de figurer dans un livre qui ambitionnerait d'être un manuel de sagesse à l'usage des plus jeunes et du peuple. Toutefois, en raison de la profondeur de ces mechâlim limpides, le vieillard qui l'avait lu et l'avait appris par cœur, trouvait encore à y méditer, et le sage à s'y instruire.

La similitude des Proverbes avec la première partie de la *Sagesse d'Aḥikar*[1] est trop frappante pour n'être

1. Malheureusement le problème littéraire du livre d'Aḥikar est encore sujet à trop de controverses, pour qu'on puisse y faire un fond absolu. Il n'est pas aisé de déterminer à quelle époque remontent les maximes de la version syriaque, récemment traduites et publiées par M. François Nau, ni quels sont les apports de la postérité au recueil primitif. D'un côté, M. Nau se décide, sans des raisons bien convaincantes, pour l'antériorité de son Aḥikar sur l'Ecclésiastique, Ménandre et Démocrite ; de l'autre, il doit convenir que les papyrus araméens d'Aḥikar découverts à Eléphantine, et qui, d'après M. Sachau, remontent au ve siècle avant notre ère, « correspondent à moins du sixième de la version syriaque » (*op. laud.*, p. 289). M. Sachau vient de publier 11 papyrus araméens d'Aḥikar dans son magnifique ouvrage : *Aramäische papyrus und ostraka*. Quatre contiennent des récits, les sept autres des sentences ou des fables d'animaux.

Nous laissons bien volontiers à de plus compétents le soin de décider si les seules maximes du texte Sachau appartenaient au fonds primitif et par suite de déterminer dans ce cas l'époque à laquelle ce premier noyau se serait grossi des additions qui aujourd'hui la sextuplent. A vrai dire, la solution de ce problème ne nous intéresse pas pour le moment. Comme nous en appelons ici à *toute la première partie*

pas signalée ici. Aḥikar, trésorier et scribe à la cour de Sennachérib, a adopté Nadan, le fils de sa sœur. Il lui enseigne « l'écriture, la sagesse et la philosophie [1] ». Voici, raconte-t-il lui-même, voici comment je l'instruisais et comment je lui parlais, moi Aḥikar, le sage. Suit une première série de 95 maximes, qu'on serait en droit d'intituler Michlê Aḥikar, par analogie avec les Michlê Chelomoh. Or, sur ce nombre, à peine s'en trouvera-t-il une ou deux [2] qui, pour les mêmes motifs que précédemment, ou seulement à cause d'une méprise du traducteur, arrêteraient une intelligence moyenne ; tel qu'il est, ce recueil, ainsi que le recueil inspiré des Proverbes, peut être mis aux mains de tous les adolescents, qui du reste n'auront jamais fini d'en comprendre et d'en goûter les sentences.

A côté des Proverbes, il n'est pas douteux que le mâchâl du ps. XLIX, en dépit de sa synonymie avec la ḥidâh, ne fût à la portée de tout le peuple. M. Duhm [3] y a vu, non sans vraisemblance, le développement du proverbe populaire : « L'homme en honneur ne se maintient pas ; il ressemble à l'animal qu'on fait disparaître. »

Le ps. LXXVIII, qui se donne encore comme un mâchâl-ḥidâh, est une synopse de l'histoire ancienne d'Israël, où la bienfaisance de Jahvé lutte obstinément contre l'ingratitude de son peuple. Le discours est élevé ; il

sapientielle d'Aḥikar, nous atteignons les sentences anciennes, à quelque minimum qu'on les réduise. Les sentences plus récentes ne laissent pas non plus de confirmer notre thèse du mâchâl populaire à quelque époque qu'on les abaisse et à quelque auteur qu'on les attribue.

1. Fr. Nau, *op. laud.*, p. 150.

2. N° 4, n° 19 et encore cf. le sens très satisfaisant du texte arabe.

3. *Die Psalmen*, ad h. l., pp. 137-138. Tout au plus, M. Duhm reconnaîtrait-il que la forme de ce ps. est quelque peu paradoxale. « Diesem verständlichen,... giebt nun der Autor einen paradoxen Character... » (p. 138).

contient, si l'on veut, une philosophie de l'histoire juive, mais pas une syllabe énigmatique. Il s'offrait donc encore à la fois aux méditations des petits et des sages.

Une simple lecture des discours de Job, caractérisés comme mâchâl, y découvre la même note de facilité distinguée.

On a écrit que les mechâlim de Balaam se ressentaient déjà d'un fort relief d'obscur et de difficile [1]. La vérité est que ces oracles, qui exaltent la valeur et la sainteté d'Israël et lui promettent un avenir conquérant, n'auraient pas manqué d'être compris de tous les Hébreux, si le devin les eût criés à toute la plaine.

Restent les allégories d'Ezéchiel, qui, au témoignage du prophète lui-même, ne plaisaient pas au peuple. Nous reconnaissons sans peine que ce sont les plus difficiles mechâlim de l'Ancien Testament. Mais que peut-on en conclure contre le mâchâl, puisque aussi bien l'allégorie n'est qu'une espèce d'un genre très complexe et très diversifié? Il serait évidemment prématuré de raisonner d'une espèce unique à toutes les autres. Nous avons reconnu du reste plus haut que, affranchie de certaines conditions, l'allégorie atteignait facilement à une difficulté spéciale. Il suffit, disions-nous, que l'orateur choisisse des métaphores savantes et qu'il les combine d'une manière raffinée. C'est ainsi que, dans l'allégorie du chapitre XVII, le premier aigle arrache la cime d'un cèdre du Liban et la transporte dans une ville de marchands; puis, une tige du pays, qu'il plante comme un saule et qui, grandie, devient un cep de vigne. Voilà des transformations, qui ne seraient pas déplacées dans des visions d'apocalypse.

1. P. Fonck, *op. laud.*, p. 10.

Toutefois, Ezéchiel lui-même n'est pas incompréhensible. Au chapitre XVII, les deux aigles antagonistes désignaient pour tous les deux empires de Chaldée et d'Égypte ; la vigne était le petit royaume de Juda. — Au chapitre XXIV, dans l'allégorie de la viande cuisant dans la chaudière, le prophète ne fait que reprendre la comparaison des Jérosolymites : « Ce sont là des hommes, qui donnent de mauvais conseils dans cette ville; qui disent : le malheur n'est pas si proche! Bâtissons des maisons! Cette ville est la chaudière et nous sommes la viande[1]. » — Au chapitre XXIII, qui est un mâchâl, sans en porter le titre, l'allégorie d'Ohola et d'Oholiba n'est que le récit des rapports de Jahvé avec son peuple, figurés par l'histoire d'un mariage, allégorie déjà classique chez les Hébreux au temps d'Ezéchiel.

Il n'est pas nécessaire que le peuple ne comprît rien à ces allégories, pour qu'elles le fatiguassent. Il suffisait qu'on lui annonçât l'avenir en figures de la part de Jahvé, quand il aurait préféré l'apprendre en termes simples et nets. En pareille occurrence, on est vite impatient de tout voile; les figures d'Ezéchiel avaient le tort de n'être pas translucides au gré de ses auditeurs.

On remarquera, enfin, qu'il n'est pas rare qu'Ezéchiel traduise lui-même ses métaphores, soit à la fin de l'allégorie, comme au chapitre XVII, soit dans le corps du discours, comme dans l'histoire d'Ohola et d'Oholiba (XXIII), ou de la chaudière (XXIV). Or, puisque le mâchâl se compose aussi bien de l'interprétation que de la partie figurée proprement dite, il serait injuste de ne vouloir en conserver que la partie difficile.

1. Ez., XI, 3.

De tout ceci, retenons au moins qu'on ne saurait conclure de la difficulté d'une allégorie à la difficulté de toutes les allégories, à plus forte raison de l'obscurité d'un mâchâl, au manque de clarté de tous les mechâlim. Nous ne nions pas qu'en un cas ou autre, le mâchâl puisse être plus difficile; mais, à étudier et à comparer tous les textes, nous sommes loin de trouver jusqu'ici qu'en *règle générale* le mâchâl ait été étouffé dans les bras de l'énigme.

*
* *

Mais MM. Jülicher et Loisy assurent qu'une métamorphose s'est opérée dans les écoles contemporaines du Siracide, au terme de laquelle de clair le mâchâl serait devenu énigmatique. Ils allèguent comme preuves deux textes de l'Ecclésiastique : xxxix, 1 s. et xlvii, 17-18, ainsi que les Paraboles du livre d'Hénoch. La formule de Eccli., xxxix, ἐν αἰνίγμασι παραβολῶν nous présente des « énigmes de paraboles »; quelques chapitres plus loin, sous la plume du même auteur, la formule s'intervertit en « paraboles d'énigmes » : ἐν παραβολαῖς αἰνιγμάτων. Cet échange est significatif, nous dit-on, parce qu'il dénonce entre la parabole et l'énigme une affinité qui va jusqu'à la synonymie. Environ deux siècles plus tard, ajoute M. Jülicher, ce résultat est confirmé par le livre d'Hénoch, qui n'emploie le mot de parabole qu'au sens d'enseignement apocalyptique, et donc énigmatique.

Ces textes ne laissent pas d'impressionner à première vue. Toutefois, si, au lieu de s'arrêter à la version grecque de Eccli. et à l'aspect moderne des mots, on s'informe davantage de leur signification hébraïque,

si l'on étudie de près les textes originaux et leurs contextes, et qu'on les confronte avec les passages parallèles des Rois ou des Proverbes, on est surpris de voir que les conclusions, que l'on proclamait certaines, gardent si peu de consistance.

Et d'abord il importe de fixer le sens du mot énigme (*ḥidâh*). Le verbe correspondant à חִידָה est חוּד, auquel Gesenius attribue en premier lieu le sens de *nouer*. Mais il se pourrait que ce sens de חוּד fût lui-même dérivé de celui de חִידָה. En tout cas, l'étymologie fournie par le syriaque est plus satisfaisante. La forme ܐܘܚܕܬܐ (ouḥdetā) vient de ܐܚܕ ('êḥad) qui signifie : prendre, contenir (hébr. אָחַז). L'énigme serait donc ce qui est contenu dans autre chose, et, par dérivation, ce qui est caché; d'où le sens habituel de discours obscur et difficile. — Mais l'usage modifie souvent la signification étymologique. Si nous interrogeons les textes de l'Ancien Testament, nous constatons que la ḥidâh se partage en deux catégories d'obscurité fort inégale. Dans la première, elle nous apparaît comme véritable énigme, au sens moderne, c'est-à-dire comme un problème dont les données sont volontairement obscures et dissimulées; il faut, pour la poser, et surtout pour la résoudre, une sagesse rare; elle est la fleur ou la pointe extrême du génie oriental; aussi ne brille-t-elle qu'en des esprits privilégiés. On s'en sert, *non pour instruire*, mais pour montrer sa pénétration intellectuelle, elle est l'objet de joutes royales dont l'enjeu est une renommée plus étendue, ou même de véritables tributs qui marqueront la suzeraineté sapientielle du vainqueur et la vassalité du vaincu.

Mais, dans la deuxième catégorie, — et ceci nous semble une constatation intéressante, — la ḥidâh n'est qu'un discours sapientiel, synonyme du mâchâl, qui

instruit comme lui, s'adresse aux petits par le sommet des vérités qu'elle porte, tout en offrant aux sages, dans les mêmes vérités, des profondeurs sous-jacentes à scruter et à méditer.

C'est peut-être pour avoir méconnu cette distinction, qu'on a laissé la confusion s'introduire en une matière aussi délicate. Aussi importe-t-il de bien établir ces deux sens de la ḥidâh, en parcourant les textes principaux.

La ḥidâh de Samson (Jud., XIV, 12) commande la première série. « Je vais vous proposer une énigme », dit Samson aux trente jeunes Philistins invités à ses noces. On convient d'un enjeu de trente tuniques et de trente vêtements de rechange, et Samson continue :

De celui qui mange est sorti ce qui se mange;
Du fort est sorti le doux.

C'était une proposition de sphynx. Entre tout ce qui mange et qui est fort, il fallait songer au lion; parmi tous les aliments doux, au miel, et établir de plus que le miel était sorti du lion. Les Philistins eussent échoué certainement, sans la faiblesse de Samson et la trahison de Dalila.

Le Ier livre des Rois et le IIe des Chroniques[1] racontent que « la reine de Saba, ayant appris la renommée de Salomon, au nom de Jéhovah, vint pour l'éprouver par ses énigmes (ḥidoth). Elle se rendit auprès de Salomon et lui dit tout ce qu'elle avait dans le cœur. Salomon répondit à toutes ses questions; il n'y eut rien qui restât caché au roi, sans qu'il pût l'expliquer ». De quelle nature étaient ces ḥidoth?

1. I Reg., x, 1 s.; II Chron., IX, 1 s.

Puisque la reine entreprend un long voyage pour éprouver la sagesse du souverain hébreu, il est à croire qu'elle ne lui proposa pas des difficultés courantes. Cette supposition est hautement confirmée par la comparaison avec deux textes extracanoniques.

Le premier est celui de Josèphe [1]. L'historien juif, dont le témoignage est ici indépendant des sources sacrées, raconte que Hiram, roi de Tyr, envoya à Salomon des « sophismes » (inventions ingénieuses) et des énigmes à résoudre, et que Salomon, grâce à sa haute sagesse, résolut toutes ces difficultés. A la suite de ce trait, Josèphe produit les témoignages de Ménandre et de Dios [2], d'où il résulte que les cours de Jérusalem et de Tyr entretenaient un commerce littéraire suivi, qu'elles se provoquaient réciproquement à des passes d'esprit, dont l'enjeu cette fois était de fortes sommes. Τὸν δὲ μὴ δυνηθέντα διακρῖναι τῷ λύσαντι χρήματα φησὶ ἀποτίνειν. D'après Ménandre, le fils cadet d'un certain Abdémon résolvait, pour le compte de Hiram, les problèmes posés par Salomon. D'après Dios, Hiram, d'abord vaincu, paya πολλὰ τῶν χρημάτων. Mais ensuite il triomphe, grâce à Abdémon (Ménandre disait : grâce au fils d'Abdémon); il propose de son côté des énigmes à Salomon, qui, cette fois, impuissant à les résoudre, paya à son tour πολλὰ χρήματα. Bien qu'aucun de ces historiens ne nous transmette

1. *Antiq.*, VIII, v, 3 : « Καὶ σοφίσματα δὲ καὶ λόγους αἰνιγματώδεις διεπέμψατο πρὸς Σολόμωνα ὁ τῶν Τυρίων βασιλεὺς, παρακαλῶν ὅπως αὐτῷ σαφηνίσῃ τούτους καὶ τῆς ἀπορίας τῶν ἐν αὐτοῖς ζητουμένων ἀπαλλάξῃ. Τὸν δὲ δεινὸν, ὄντα καὶ συνετὸν οὐδὲν τούτων παρῆλθεν, ἀλλὰ πάντα νικήσας τῷ λογισμῷ καὶ μαθὼν αὐτῶν τὴν διάνοιαν ἐφώτισε. »

2. Nous rappelons que Dios et Ménandre d'Éphèse étaient deux historiens qui vivaient au Ier siècle. Dios composa une histoire de la Phénicie; Ménandre traduisit du phénicien en grec les archives de Tyr.

une de ces royales difficultés, il est évident qu'il s'agit de véritables énigmes, dont la solution requiert, non seulement de la sagesse, mais une ingéniosité qui ne manquait pas à Salomon, mais qui semble avoir personnellement fait défaut à Hiram.

L'apocryphe intitulé : *Histoire et Sagesse d'Aḥikar l'Assyrien,* satisfait davantage notre curiosité. C'est Aḥikar lui-même qui parle : « Lorsque le roi d'Égypte apprit que moi, Aḥikar, j'étais mort, il fut dans une grande joie et envoya une lettre à Sarhédom.

« Le roi d'Égypte à Sarhédom, roi d'Assur et de Ninive, salut.

« Je dois bâtir une forteresse entre le ciel et la terre, envoie-moi un homme sage, un architecte, que je chargerai de tout; je l'interrogerai et il me répondra.

« Si l'homme que tu m'enverras fait tout ce que j'ai dit, je lèverai et je t'enverrai par ses mains le tribut de trois ans de l'Égypte. Si tu ne m'envoies pas un homme qui puisse faire ce que j'ai dit, alors lève et envoie-moi, avec le messager que je t'ai adressé, le tribut de trois ans d'Assyrie et de Ninive [1]. »

Aḥikar est envoyé. Durant quatre jours consécutifs, Pharaon et ses grands s'habillent d'habits différents, et demandent à Aḥikar de leur dire sur-le-champ à quoi ils ressemblent. Le 1er jour ils se revêtent de byssus et de pourpre ; Aḥikar compare le roi à Bel et les grands aux prêtres de Bel. Le 2e jour ils s'habillent de lin blanc; Aḥikar les assimile au soleil et à ses rayons. Le 3e jour il les compare à la lune et aux étoiles ; le 4e à Nisan et à ses fleurs.

1. Trad. Nau. La partie d'Aḥikar qui raconte le voyage en Égypte a toute chance d'être d'époque inférieure. M. Nau écrit, en effet : « Nous croyons que les papyrus conservés (à Berlin) ne mentionnent pas le voyage en Égypte ». *Op. l.*, pp. 290-291. Cela résulte effectivement de la récente publication de M. Sachau.

Une autre fois Pharaon demande à entendre une parole que personne n'a entendue dans aucune ville d'Égypte; aussitôt Aḥikar de rédiger un billet d'emprunt adressé par Pharaon à Sarhédom. Le roi en vient ensuite à l'objet principal de cette joute pacifique. « Bâtis-moi un palais entre le ciel et la terre, qui soit de mille coudées au-dessus de la terre. » Aḥikar tire alors de deux cages deux jeunes aigles dressés qui enlèvent sur leur dos deux jeunes enfants ayant pareillement reçu les répétitions du scribe. Du haut des airs, les enfants ne cessent de crier : « De la boue, du mortier. Voici arrivés les architectes. Fournissez-leur de quoi travailler, car les architectes en ont besoin. » — Suivent encore les énigmes des cavales, de la nuit, des câbles, de la meule. Lorsque Pharaon eut épuisé tout son esprit, il se déclara vaincu et paya « le tribut de l'Égypte de trois ans », plus les 900 talents qui figuraient dans la cédule d'emprunt.

D'après les énigmes d'Aḥikar, peut-être est-il possible de se faire une idée des ḥidoth proposées à Salomon par la reine de Saba.

On rangerait encore volontiers dans cette première catégorie d'énigmes, s'ils en portaient le nom, les signes mystérieux qu'une main écrivit sur la muraille de Baltazar. Tous les sages de Chaldée échouent devant ces « hiéroglyphes ». Seul Daniel les lit et les interprète.

La deuxième catégorie d'énigmes est fort différente de la première. On connaît maintenant assez les ḥidoth des ps. 49 et 78, pour que nous ayons à y revenir. De même les ḥidoth des Prov., I, 6 nous sont assez familières :

Que le sage écoute et il gagnera en savoir;
L'homme intelligent connaîtra les conseils prudents;
Il comprendra les proverbes et les sens mystérieux,
Les maximes des sages et leurs *ḥidoth.*

Nous convenons toutefois que le sens de ce dernier passage ne peut pas se préciser avec une entière certitude. Si le livre des Prov. a pour but de préparer le sage à la solution des ḥidoth en général, ce texte doit se ramener au premier groupe. Si au contraire les ḥidoth à comprendre sont contenues dans le recueil des Proverbes, elles sont de purs synonymes des mechâlim sapentiels. Nous reviendrons tout à l'heure sur cette discussion.

En revanche le texte de Eccli., VIII, 9, est absolument clair :

אל תטש שִׂיחַת חֲכָמִים
וּבְהִידוֹתֵיהֶם התרטש

Sept : Μὴ παρίδῃς διήγημα σοφῶν,
Καὶ ἐν ταῖς παροιμίαις αὐτῶν ἀναστρέφου.

Vulg : Ne despicias narrationem presbyterorum sapientium,
Et in proverbiis eorum conversa.
Ne néglige pas les *discours des sages,*
Et entretiens-toi de leurs *maximes;*
Car tu apprendras d'eux l'instruction
Et l'art de servir les grands.

La synonymie de la ḥidâh avec le discours du sage est ici explicite; on ne saurait exiger rien de plus clair. Or aucune version n'a songé ici à énigmes. La Pe-

schitto porte matelê (ܡܬ̈ܠܐ) [1] (qui correspond à mâchâl), les Septante lisent παροιμίαι, la Vulgate proverbia. La traduction la plus heureuse est encore peut-être celle de Crampon : et entretiens-toi de leurs *maximes*.

Le texte de Eccli. XLVII sera bientôt analysé.

Enfin, dans Hab., II, 6, Iahvé promet que tous les peuples oppressés lanceront à leur tyran un mâchâl et des ḥidoth. Évidemment ces ḥidoth ne seront pas des énigmes; elles seront mordantes, mais non incompréhensibles : il ne faudra être ni un Pharaon pour les composer, ni un Salomon pour les résoudre.

Il suit de là qu'une certaine réserve au moins s'impose a priori en présence des formules de Eccli. Puisque la ḥidâh est susceptible de deux emplois, qu'elle peut être énigme ou simplement discours sapientiel au sens du mâchâl, il reste à savoir et il importe de savoir laquelle des deux significations convient aux deux textes de Eccli. qu'on allègue pour prouver l'obscurité du mâchâl. La thèse de M. Jülicher dépend de cette solution. Nous avons vu que les PP. Fonck et Lagrange signalaient déjà dans le littérature protocanonique l'affinité du mâchâl et de la ḥidâh-énigme ; MM. Jülicher et Loisy la retardent jusqu'à la littérature deutéro-canonique, notamment jusqu'à l'époque du Siracide. Nous croyons avoir montré, avec les premiers, qu'une confusion remontait, en effet, aux origines de la Bible, mais, contre eux, que la confusion se faisait, non pas entre le mâchâl et la ḥidâh-énigme, mais entre *le mâchâl et la ḥidâh sapientielle*.

Il reste encore à examiner si le mâchâl a postérieurement changé par *une alliance tardive avec la ḥi-*

1. ܠܐ ܬܫܒܘܩ ܫܘܥܝܬܐ ܕܚܟܝ̈ܡܐ
ܘܒܡܬ̈ܠܝܗܘܢ ܗܘܝܬ ܪܢܐ (Eccli., VIII, 8, éd. Lagarde).

dâh-énigme. On voudra bien se souvenir qu'il ne suffit pas de relever une synonymie entre les deux termes ; il faut de plus démontrer que dans ces textes ḥidâh possède exclusivement la valeur d'une énigme.

Reprenons maintenant les textes, en commençant par Eccli., XLVII, 15-17. Ces versets contenant l'éloge de Salomon, font partie du grand panégyrique des hommes illustres d'Israël. Faisons, a dit le Siracide,

XLVII, 1. Faisons donc l'éloge des hommes illustres
Et des pères de notre race.

Il célèbre tour à tour Moïse, Aaron, Phinées, Josué et Caleb, les Juges, Samuel, Nathan, David et enfin Salomon.

v. 13. Salomon régna en des jours de paix,
Dieu lui ayant procuré le repos tout autour,
Afin qu'il bâtît un temple à son nom
Et préparât un sanctuaire éternel.

v. 14. Comme tu étais sage dans ta jeunesse,
Et débordant d'intelligence comme un fleuve.

Le v. 15 (dans les Septante et la Vulgate 16[b] et 17[a]) est capital. Les Septante lisent :

Γῆν ἐπεκάλυψεν ἡ ψυχή σου
καὶ ἐνέπλησας ἐν παραβολαῖς αἰνιγμάτων.
Ton esprit a couvert la terre
Et tu l'as remplie de « paraboles d'énigmes ».

Sans recourir au texte original, MM. Jülicher et Loisy se contentent du texte des Septante et de la lettre de ce texte. Quant à nous, nous interrogerons

les fragments hébreux de l'Eccli. naguère retrouvés. Voici le v. 15, tel qu'il se lit :

ארץ כסית ....ך
ותקל מרום שירה

Au premier stique, il n'est pas malaisé de suppléer le substantif devant le suffixe de la 2e personne. Tout le contexte suggère *intelligence* ou *sagesse*. M. Strack lit בבינתך (de בִּינָה); M. Ryssel préfère בתבונתך (de תְּבוּנָה). Les deux noms sont dérivés de בין et ont exactement la même signification [1]. Le sens de ce premier stique est donc : tu as couvert la terre de ton intelligence. — Dans le deuxième stique, les uns lisent ותקל(ס), comme M. Strack ; les autres ותקלט, comme MM. Ryssel et Matthes. Cette dernière lecture nous semble préférable. Voici la traduction de M. Ryssel : « Tu enveloppes la terre de ton intelligence et (même) dans le ciel tu recueilles des chants [2] », c'est-à-dire la terre tout entière et même le ciel te fournissent matière à compositions sapientielles.

La Peschitto est à la fois différente de l'hébreu et des Septante : « v. 14. Combien tu fus sage dans ta jeunesse, Salomon! Car la sagesse s'est répandue à l'instar d'un fleuve par ton intelligence, v. 15. et par

1. On pourrait préférer תְּבוּנָה, à cause de I Reg., v, 9 : וַיִּתֵּן אֱלֹהִים חָכְמָה לִשְׁלֹמֹה וּתְבוּנָה.

2. « Und (auch) in der Himmelshöhe sammeltest du Lieder. » *Die Sprüche Jesus*, des Sohnes Sirachs, dans Kautzsch : *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, I. p. 461. — M. Peters (*Liber Jesu Filii Sirach*, p. 130) lit comme M. Strack :

ותקלס במרום שירה

Pour un relevé plus complet des essais de reconstitution auxquels ce v. a donné lieu, cf. Matthes, *Bemerkungen zu dem hebräischen Texte Jesus Sirachs*, ZATW., 1909, p. 173.

la grandeur de la gloire des rois (c'est-à-dire par ta munificence royale)[1]. »

Dans cette dissonance, il serait difficile de déterminer le texte authentique. Si c'était le texte représenté par l'hébreu, on comprendrait que la subtilité du deuxième stique et son rapprochement avec le premier dont il semble parallèle, aient dérouté les traducteurs, tant grec que syrien. Ceux-ci se seraient alors lancés presque au petit bonheur dans une paraphrase du sens général. Il est remarquable, en tout cas, que l'hébreu et le syriaque soient d'accord pour exclure de ce passage les « paraboles d'énigmes » ; ce qui insinue très fort que la paternité de cette locution est à rapporter, non pas à Jésus ben Sirach, l'auteur de l'Eccli., *mais à son petit-fils et traducteur.*

Au reste, l'auteur de cette formule ne semble pas y avoir attaché le sens que lui prête M. Jülicher. Nous avons déjà vu (Eccli., VIII, 8) que, pour le Siracide et pour son traducteur, la ḥidâh garde sa signification de discours, de maxime de sage, et cette constatation nous paraît déjà décisive. Si le Siracide ou son traducteur venaient d'imaginer la théorie du mâchâl-énigme, ou si, déjà en vogue dans les cercles alexandrins, ils avaient pris à cœur de l'accréditer auprès du grand public, ils ne l'auraient pas glissée timidement dans un texte isolé, mais ils l'auraient affirmée avec vigueur partout où l'occasion s'en présentait, partout même où ils pouvaient la faire naître. Or, ils ne l'ont pas fait, ni le Siracide, puisque à hidâh il donne comme synonyme : paroles de sages, ni son petit-fils, puisqu'il traduit ces mots par διήγημα σοφῶν (récit de sages) et par παροιμίαις.

1. V. 15 : ܘܐܬܡܠܝܬ ܐܝܟ ܢܗܪܐ ܣܘܟܠܐ ܒܡܫܘܚܬܐ ܡܢ ܪܘܪܒܐ ܕܐܝܩܪܐ ܕܡܠܟܐ.

Il y a plus. Le passage de Eccli., XLVII, 15-17 (16-18) n'est pas pour infirmer cette conclusion. Les vv. 17[b] et 18 des Septante ne sont que le développement des vv. 16[b] et 17[a] : Salomon a rempli la terre de « paraboles d'énigmes ». Son nom est parvenu jusqu'aux îles lointaines et il a été aimé dans la paix. Le v. 18 précise la nature de la gloire du prince et de la joie des peuples :

Ἐν ᾠδαῖς καὶ παροιμίαις καὶ παραβολαῖς
καὶ ἐν ἑρμηνείαις ἀπεθαύμασάν σε χῶραι.
Tes cantiques, tes proverbes, tes paraboles
Et tes « interprétations » ont fait l'admiration du monde.

Ces deux stiques nous sont encore parvenus dans le texte hébreu. Le premier contient quatre termes d'énumération, qui ont toute chance d'avoir été connus du traducteur grec :

בשיר מ(ש)ל חידה ומליצה

Ne retenons pour le moment que les deux termes moyens : le mâchâl et la ḥidâh. Si le petit-fils du Siracide était l'auteur de la théorie de M. Jülicher, aurait-il perdu une si belle occasion de répéter que Salomon s'était distingué à la fois par ses mechâlim et par ses « énigmes »? Lui qui au v. 17[a] s'écartait peut-être de l'original pour arborer sa formule-programme : les paraboles d'énigmes, aurait-il omis, deux lignes plus bas, de rendre מָשָׁל par παραβολή et חִידָה par αἴνιγμα? Que viennent faire encore ces deux synonymes sans nerf παροιμίαι et παραβολαί? Pourquoi ce retour à la terminologie flottante et quelconque des Septante, ses prédécesseurs, alors qu'il pouvait frapper l'un sur l'autre, comme les deux côtés d'une seule médaille, les noms de παραβολαί et de αἰνίγματα ? S'il ne l'a pas fait, c'est qu'il

n'y songeait pas ; et s'il n'y a pas songé, lui, un esprit averti de scribe alexandrin, c'est que la théorie de M. Jülicher pourrait bien être encore plus tardive qu'il ne pense[1].

*
* *

Le deuxième texte deutéro-canonique sur lequel MM. Jülicher et Loisy insistent est celui d'Eccli., XXXIX, 3. Le thème déroule non plus l'éloge de Salomon, mais celui du sage en général. Malheureusement le texte hébreu correspondant à toute cette péricope, n'a pas été jusqu'ici retrouvé. — Le v. 24 du chap. XXXVIII énonce la proposition :

> La sagesse du scribe s'acquiert à la faveur du loisir,
> Et celui qui n'a pas à s'occuper d'affaires, deviendra sage.

L'auteur esquisse ensuite par antithèse le tableau du laboureur

> Qui pousse ses bœufs et se mêle à leurs travaux
> Et ne sait discourir que des petits des taureaux...;

du graveur : dont l'application est de varier les figures ;

du forgeron : assis près de son enclume

> Et considérant le fer encore brut... etc.

Ces sortes de gens, conclut-il, sont fort habiles chacun en son métier,

1. Nous renvoyons en excursus à la fin de ce chapitre un dernier argument d'un ordre plus technique.

Mais ils ne seront pas recherchés dans les conseils du peuple...
Ils n'auront pas la science des saintes lois ;
Ils n'interpréteront pas la justice et le droit
Et on ne les trouvera pas pour énoncer de fines sentences (ἐν παραβολαῖς).

En regard de ces tableaux le Siracide décrit les progrès du Sage :

XXXVIII, 39b.
Il en est autrement de celui qui applique son esprit,
Et qui se livre à l'étude de la loi du Très-Haut.

XXXIX, 1. Il cherche la sagesse de tous les anciens,
Et il consacre ses loisirs aux prophéties.
2. Il garde dans sa mémoire les récits des hommes célèbres,
Et il pénètre dans les *détours des paraboles.*
3. Il cherche *le sens caché* des similitudes
Et il s'occupe *des énigmes des paraboles.*

Voici le texte grec de ces trois derniers stiques :

2b καὶ ἐν στροφαῖς παραβολῶν συνεισελεύσεται.
3a Ἀπόκρυφα παροιμιῶν ἐκζητήσει
3b καὶ ἐν αἰνίγμασι παραβολῶν ἀναστραφήσεται.

Ces expressions semblent accentuer de plus en plus l'obscurité des paraboles. D'abord ἐν στροφαῖς παραβολῶν. Il est à peine besoin de mentionner l'étrange explication de M. Bugge[1], qui voit dans ces « détours de paraboles » (Wendungen, Drehungen) les métamorphoses que peut subir le sens d'une parabole en chan-

1. *Op. laud.*, pp. 85-87.

geant de contexte. Un exemple typique est, d'après lui, celui de la parabole de la Brebis, qui dans le contexte de Mt. (XVIII) veut prouver que le Père s'occupe des tout petits, et dans celui de Lc. (XV), qu'il faut se réjouir de la conversion d'un pécheur. — Cette exégèse est trop subtile et les exemples en sont trop postérieurs pour que le Siracide ait pu y songer. Les στροφαὶ παραβολῶν ne sont autre chose que les enveloppements intérieurs de la parabole, ses artifices, ses finesses, et, si l'on veut, ses profondeurs[1]. Ἀπόκρυφα παροιμιῶν représentent un nouvel aspect de la même idée. Vient ensuite la formule à l'emporte-pièce : ἐν αἰνίγμασι παραβολῶν.

Encore une fois, il est extrêmement regrettable qu'on ne puisse rapprocher ces expressions des termes de l'original. Toutefois, telles qu'elles sont, il s'en faut qu'elles soient décisives pour la thèse de M. Jülicher. Cet éloge du Sage rentre trop bien, en effet, dans la théorie de la discipline sapientielle, telle qu'elle a été exposée ci-dessus, pour qu'on soit tenté de courir l'aventure d'une exégèse nouvelle. Tenons, si l'on veut, pour avéré qu'il y a des « détours », des « sens cachés » et même des « énigmes » dans les paraboles, comme le texte grec de Eccli. nous l'assure. Mais n'est-ce pas ce caractère même que nous avons relevé dans la conception première du mâchâl ? N'avons-nous pas signalé d'après plusieurs textes, une profondeur sous-jacente à la signification plus superficielle et qui ne

1. Le correspondant syriaque du v. 2[b] ἐν στροφαῖς παραβολῶν συνεισελεύσεται est ܘܒܬܫ̈ܥܝܬܐ ܢܬܚܫܒ, ce que M. Ryssel traduit : « Und über die (Erzählungen), die tief (sinnig) sind, wird er nachdenkend », et il méditera sur les récits profonds (*Die Sprüche Jesus des Sohnes Sirachs*, dans Kautzsch, *Die Apocryphen* etc..., I, 423). Le même savant conjecture que le texte hébreu portait בְּמַעֲמַקִּים.

s'ouvrait qu'aux esprits plus pénétrants? Mais puisque dans ces textes, les simples et les jeunes gens pouvaient comprendre, où les sages et les intelligents trouvaient à approfondir, n'est-il pas légitime de conclure que dans Eccli., xxxix, où le sage approfondit, le simple pourra encore comprendre? Le Siracide n'a pas exclu de la sagesse tous les artisans en tant que tels, mais ceux-là seuls qui, tout à leurs affaires matérielles, négligent complètement l'étude de la Loi. Et il demeure toujours bien entendu que, sans devenir des savants et des sages, ces petites gens pourraient, avec un peu de bonne volonté, profiter de toutes les productions sapientielles. On voit par là que nous continuons à regarder les αἰνίγματα ou bien comme des synonymes des mechâlim, ou tout au plus comme en étant la partie la plus profonde.

A défaut de preuves, plusieurs indices, dont la convergence peut n'être pas à dédaigner, autorisent cette interprétation. Et d'abord, le Siracide tire de la sagesse qu'il vient de décrire, cette première conséquence que le sage pourra servir au milieu des grands et paraître devant le prince.

v. 3. Il cherche le sens caché des similitudes
Et il s'occupe des énigmes des paraboles.

v. 4. Il sert au milieu des grands,
Et il paraît devant le prince.

Le même auteur avait déjà exprimé une idée semblable :

viii, 8. Ne néglige pas les discours des sages,
Et entretiens-toi de leurs maximes (ḥidoth).
Car tu apprendras d'eux l'instruction
Et l'art de servir les grands.

Or, cet art suppose une science plus pratique que celle qui s'obtient par la solution des *énigmes,* des devinettes et des rébus, une science qui relève plus des premiers discours d'Aḥikar à son neveu que de ses passes spirituelles à la cour de Pharaon. D'autre part, il s'agit bien du service ordinaire et non du rôle de conseiller dans le genre d'Abdémon. Le Siracide savait bien que tous ceux qui aspiraient à entrer dans la maison d'un grand, ne visaient pas à devenir ses bouffons ou ses ménestrels. Il faut donc en rabattre du caractère énigmatique qu'on attribue aux expressions de Eccli., xxxix. Il est inutile aussi d'inssister sur la haute présomption qui résulte en faveur de notre texte de sa comparaison avec Eccli., viii, 8 et xlvii, 15-17.

S'il fallait donc reconnaître à Eccli., xxxix, 3 le sens de M. Jülicher, ce sens serait isolé dans un écrit de telles proportions. Or, nous répétons qu'un scribe, tel que le Siracide ou son petit-fils, aurait mené plus activement la propagande de sa nouvelle théorie. Enfin, notre interprétation est confirmée par la Peschitto, qui porte : « Celui qui s'applique à craindre Dieu, et à comprendre la Loi de vie, scrutera (selon) la sagesse de tous les anciens. Il se tournera vers les anciens prophètes et apprendra les récits de tous les hommes du siècle (ܕܥܠܡܐ, du monde?), et méditera les choses profondes. Il apprendra la *sagesse des mechâlim* (ܚܟܡܬܐ ܕܡܬ̈ܠܐ) et comprendra toutes les choses cachées[1]. » On notera l'expression : sagesse des mechâlim, pour la rapprocher de l'expression de xlvii, 18 : mechâlim de sagesse. Ces formules contrastent par leur simplicité avec celles des Septante.

1. ܚܟܡܬܐ ܕܩܕ̈ܡܝܐ ܢܒܥܐ ܘܒܟܠ ܡܬܢܒܝ̈ܐ ܢܬܗܦܟ v. 3.

Au terme de cette discussion sur l'Eccli., on peut se demander si en définitive les formules « paraboles d'énigmes » et « énigmes de paraboles » sont dues à un pur hasard de la traduction grecque, ou si elles sont intentionnelles sous la plume du Siracide. Après ce qui a été dit, il est difficile de croire qu'elles soient des formules-programmes, portant le poids d'une théorie hardie. Quant à trancher si le traducteur n'a fait que céder à la sollicitation d'un choc original de mots et d'idées, nous manquons de données convaincantes. D'aucuns trouveraient peut-être d'ailleurs cette solution trop simpliste. Aussi, sans trop sacrifier à la théorie de M. Jülicher, nous concéderons volontiers, avec le P. Lagrange, que dans les écoles d'Alexandrie, la culture scolastique de la sagesse avait eu pour résultat d'attirer l'attention sur le sens plus profond des paraboles, où ne pouvait atteindre l'esprit du vulgaire. Il est possible aussi qu'à propos de ce sens plus profond, les locutions « paraboles d'énigmes » et « énigmes de paraboles » soient devenues en quelque sorte classiques, et que, consciemment ou inconsciemment, le petit-fils du Siracide les ait reproduites. Mais il faut, croyons-nous, tenir avec énergie les points suivants : même dans l'Eccli., la ḥidâh signifie autre chose que des énigmes, même dans l'Eccli., mâchâl a le sens de discours sapientiel; par conséquent, même dans l'Eccli., s'il est vrai que ḥidâh et mâchâl, αἴνιγμα et παραβολή sont présentés comme des synonymes, il n'a pas prouvé que le mâchâl ait échoué dans les bras de l'énigme.

*
* *

En plus des deux textes de Eccli., on a fait appel

aux Paraboles du livre d'Hénoch[1]. Ces paraboles, nous dit-on, ne sont autre chose que des discours apocalyptiques, autant vaudrait dire, ne sont que des énigmes. La conception du Siracide avait décidément fait école, puisque au siècle suivant elle dominait la littérature des apocryphes.

Ici encore, il importe avant tout de noter le sens exact du terme parabole dans le livre d'Hénoch.

Dans la partie de ce livre, qu'on est convenu d'appeler : le Livre des Paraboles, on relève une première série de textes, pour lesquels il faut décidément renoncer à l'idée même foncière, de comparaison. Le mot de parabole (en éthiopien mesale) y désigne trois discours, qui se trouvent être des récits de vision, et mieux où le sens oscille entre vision et récit de vision.

Vision xxxvii, 5. « Or trois *paraboles* m'ont été (communiquées) et moi j'ai levé (la voix) en disant à ceux qui habitent sur l'aride[2]. »

Vision ou récit de vision xxxviii, 2. « Première *parabole.* »

xlv, 1. « Voici la seconde *parabole* sur ceux qui renient le nom du séjour des saints, ainsi que le Seigneur des esprits. »

lvii, 3. « Telle est la fin de la seconde *parabole.* »

lviii, 1. « Et je commençai à dire la troisième *parabole* relative aux justes. »

lxix, 29. « Telle est la troisième *parabole.* »

Dans le fragment noachique lx, 1 s., qui est généralement regardé comme une interpolation (MM. Charles, Gry, Martin), mesale a le sens de *vision.* « En

1. On date assez communément aujourd'hui le Livre des Paraboles d'Hénoch entre 95 et 78 avant J.-C. (cf. François Martin, *Le livre d'Hénoch*, p. xcvii).

2. Trad. Martin, *op. cit.*

l'année cinq cent, dans le septième mois, le quatorze du mois, dans la vie de Noé, dans *cette parabole, je vis* que le ciel des cieux était secoué d'une grande secousse, etc... »

Au chap. I, v. 3, la parabole est très probablement synonyme de discours, c'est-à-dire de *récit de vision* : « v. 2. Hénoch prit donc la parole et (prononçant sa parabole)[1], il dit, lui, l'homme juste, dont les yeux ont été ouverts par le Seigneur, et qui a vu la vision du Saint qui est dans les cieux, que m'ont montrée les anges... v. 3. C'est au sujet des élus que je parle, à leur sujet que je prononce une *parabole*... » Quelques auteurs, frappés de l'antithèse que les chap. II-V, 3 établissent entre la soumission des créatures inanimées et la désobéissance des pécheurs, croient pouvoir conclure : « Il y a comparaison et mâchâl au sens habituel du mot[2]. » Toutefois, à y regarder de plus près, on remarque que le but essentiel du discours (I, 4-9 ; V, 4-7) est de décrire la venue du Saint, du Grand, du Dieu du monde ainsi que les effets de cette venue sur les justes et les pécheurs. La « parabole » a manqué de se continuer comme elle avait commencé, sans comparaison aucune ; on dirait même que la comparaison des hommes avec les éléments s'est amorcée comme par hasard, en chemin, tant la soudure semble criarde (comparer la fin de I avec le commencement de II). La comparaison est donc ici un élément secondaire, en l'absence duquel la parabole n'eût pas cessé d'être ce qu'elle est : un récit de vision.

Pour être complet, il faut signaler enfin le v. 4 du chap. LXIII où parabole a le sens très bizarre et unique

1. Restitué d'après le texte grec.
2. Léon Gry, *La composition littéraire des paraboles d'Hénoch* (*Le Muséon*, vol. IX, p. 40).

de « signification symbolique [1] ». — Vers. 4. « Et il me dit : Le Seigneur des esprit t'a montré leur parabole : ce sont les noms des saints qui habitent sur l'aride et croient au nom du Seigneur des esprits pour les siècles des siècles. »

On peut rechercher à présent quel est l'apport de ce livre d'Hénoch à la thèse de M. Jülicher. — Remarquons d'abord que ces récits ne sont pas plus énigmatiques que ceux des compositions analogues. On serait même tenté d'ajouter qu'ils sont moins fantasmagoriques qu'ailleurs. Il suffit de lire ces quelque 30 chap. pour discerner combien le langage d'Hénoch est apparenté à celui des prophètes. L'auteur du Livre des Paraboles est nourri des idées et des images des voyants d'Israël, surtout d'Isaïe et de Daniel; on a parfois l'illusion qu'il a voulu composer une chaîne ou un centon d'expressions bibliques. S'il se permet quelque liberté, il prend garde que ses développements personnels ne s'écartent pas trop des types consacrés, et, s'il le peut, il se sert de figures analogues, puisées à la même inspiration. Pour ce motif, les Paraboles d'Hénoch sont loin d'être des jeux de sphynx ou de mages chaldéens.

Ce n'était pas davantage assurément un livre enfantin, dont le premier venu pût épuiser la substance. Pour les raisons que le P. Lagrange a développées en des pages très pleines [2], l'apocalypse juive était difficile, et le livre d'Hénoch appartient à ce genre littéraire. Pourtant, tout compte fait, les Paraboles sont

1. « Sinnbildiche Bedeutung. So wird hier mesla מְשָׁל zu übersetzen sein » (Beer, *Das Buch Henoch*, dans Kautzsch : *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alt. Test.*, II, p. 262).
2. *Le Messianisme chez les Juifs*, pp. 41-47.

plus éloignées de l'énigme que du mâchâl ; elles s'accommodent même de la formule du mâchâl : discours populaire et sapientiel, si l'on concède que la partie sapientielle revêt ici une nature spéciale, celle précisément des apocalypses.

Cela posé, est-il téméraire de chercher à quelle influence obéissait l'auteur anonyme du livre d'Hénoch, en intitulant Paraboles ses visions ou ses récits de visions ? Prétendait-il s'inscrire pour une théorie relativement récente du Siracide, en parlant de paraboles, alors que, à ses yeux, il s'agissait d'énigmes ? Si notre discussion touchant Eccli. a été bien conduite, il en ressort que l'auteur d'Hénoch n'avait pas à se déclarer disciple d'un écrivain qui n'a pas été un chef d'école. On risquerait plutôt d'être dans le vrai en cherchant les antécédents d'Hénoch dans les oracles de Balaam ou les discours de Job. *Oracles*, les Paraboles prétendaient l'être ; les anonymes de toute cette littérature ne se couvraient des grands noms d'Hénoch, de Noé, de Moïse que pour vaticiner avec moins d'apparence de présomption et plus de chance d'être écoutés. *Discours brillants*, elles y prétendaient encore : rien ne sollicitait mieux le déploiement des couleurs orientales que la description de ces scènes d'outre-terre et d'outre-ciel, auxquelles des intérêts religieux et politiques prêtaient encore le mouvement de la passion.

Et toutefois, bien que plausibles, nul ne peut montrer avec certitude que ces influences aient été réelles. Aussi bien n'est-il pas nécessaire de surprendre le jeu de ces mécanismes souvent fort délicats. Il suffit que le concept *ancien* du mâchâl ait eu assez d'amplitude et de plasticité pour que sa dénomination convînt encore aux productions tardives de l'apocalyp-

tique. Et il en avait assez. Il n'y a donc pas à recourir à une notion différente et nouvelle.

Concluons que les Paraboles d'Hénoch sont inaptes à étayer une thèse que les textes de Eccli. ont été incapables d'établir [1].

Un dernier mot avant de clore définitivement ce sujet. Alors même que l'étude impartiale des textes de Eccli. et du livre d'Hénoch nous aurait conduit à des résultats opposés; alors même que le mâchâl nous y serait apparu comme résolument énigmatique, il faudrait bien se garder d'en tirer des conséquences exagérées. La seule déduction légitime serait qu'à partir du IIe siècle avant Jésus-Christ, les mechâlim obscurs ou raffinés ont eu quelque vogue dans les écoles des scribes et les cercles des pseudo-voyants. Mais cela ne voudrait pas dire que tout le genre mâchâl ait été ainsi emporté à la dérive, à l'encontre de tout son noble passé. Tous les documents nous fissent-ils défaut, nous ne pourrions croire à une telle déformation de la sagesse juive. Mais heureusement les documents existent et ils protestent : ce sont d'abord tous les textes d'Eccli. où le sens du mâchâl demeure toujours, du moins partiellement, celui du mâchâl populaire; ensuite les paraboles évangéliques, si on les étudie avec respect et sans prévention; et enfin tous les mechâlin rabbi-

1. On pourrait encore alléguer un texte de l'Épître de Barnabé : « Je vous ai donné ces explications de mon mieux, avec toute la simplicité possible. Mon âme espère n'avoir rien omis, dans son zèle, de ce qui concerne le salut. Si je vous écrivais sur des choses présentes ou à venir, vous ne les comprendriez guère, *car elles gisent encore en des paraboles*, οὐ μὴ νοήσητε διὰ τὸ ἐν παραβολαῖς κεῖσθαι » (Ép. de Barnabé, XVII, p. 93. *Textes et documents*, Hippolyte Hemmer et Paul Lejay). Nous ne contestons pas que le sens obvie de παραβολαί soit, en cet entroit, celui de mystère; mais nous ne pensons pas qu'on puisse rien arguer d'un texte de la fin du premier ou du commencement du deuxième siècle, contre la théorie du mâchâl biblique et même de la παραβολή évangélique. Ce texte d'ailleurs est isolé.

niques, qui ne seront pas contestés, eux, et qui vengent d'une manière éclatante la valeur pédagogique de ce genre sapientiel. Nous aurons à revenir sur ce dernier point et sur toute cette preuve.

*
* *

Après avoir tant disserté sur la clarté et l'obscurité du mâchâl, il ne sera pas inutile de rechercher les causes de cette différence de lumière. Ce travail est plus aisé que le précédent.

Lorsqu'on parcourt d'un coup d'œil synthétique les mechâlim de l'Ancien Testament, on est frappé de se trouver en face d'une gamme ascendante, qui, par des tonalités imperceptibles, s'élève de la quasi-obscurité jusqu'à la clarté éblouissante. A l'octave inférieure se placent naturellement les « énigmes » d'Ezéchiel sur les aigles et la vigne, la forêt, la chaudière ; à l'octave supérieure toute une collection de sentences des Proverbes, comme celles-ci :

> Le fils sage fait la joie de son père,
> Et le fils insensé le chagrin de sa mère.
> Il s'appauvrit celui qui travaille d'une main paresseuse.
> Mais la main diligente amasse des richesses [1].

Entre ces deux extrêmes, au gré des appréciations, se rangent les discours de Balaam et de Job, les satires d'Isaïe, d'Habacuc, de Michée, les ps. 78 et 49. Que si l'on cherche à justifier cette classification, on doit manifestement faire appel à des motifs différents, suivant que le mâchâl est simplement un discours sapientiel,

1. Prov., x, 1, 4.

exclusion faite de toute comparaison, ou suivant qu'il comporte des éléments comparatifs.

Si le mâchâl ne contient pas de comparaison, sa facilité ou sa difficulté tiennent au sujet même qu'on développe. Il n'est pas besoin de montrer que tous les sujets ne se ressemblent pas, ni que tous ne sont pas également à la portée de tout le monde. Si le mâchâl appartient au genre prophétique, — qui est représenté ici par les mechâlim de Balaam et les Paraboles du livre d'Hénoch, — sa tonalité dépend de la lumière qui éclaire l'avenir aux yeux du Voyant, ou de la lumière que celui-ci a jugé bon de distribuer sur son œuvre. Ce dernier point vise le cas des auteurs d'apocalypse, qui, pour mieux s'accréditer auprès du public, prennent des poses de vrais prophètes, sans en avoir l'inspiration. — Le mâchâl développe-t-il un thème de sagesse ou de philosophie, il est évident qu'il ne sera pas accessible au même degré, s'il propose des conseils pratiques, de bon sens, à la portée de chacun, comme dans les Proverbes, ou si déjà, au lieu de joindre ces sentences par paires, avec la monotonie tranquille d'un moraliste de cabinet, il en organise des séries avec l'élan d'un psaume et l'éloquence du malheur, comme dans Job; ou enfin s'il s'élève aux hauteurs d'une philosophie de l'histoire, qui synthétise les faits, pour en évaluer les contingences, comme dans le ps. 78.

La clarté de ces mechâlim dépend encore des qualités d'esprit de l'auteur. Tel possède l'art de ramener les discours les plus élevés à la mesure d'un discours familier; tel autre possède le secret d'obscurcir les matières les plus simples. Le génie d'Ezéchiel n'a pas la limpidité de celui de Job; ses sentences facilement symboliques ont parfois une épaisseur qui, sous la plume de Jérémie, aurait certainement gagné en trans-

parence. Pour tout résumer en deux mots, le degré de clarté du mâchâl sapientiel dépend et du sujet que l'on traite et de la manière dont on le traite.

Il en va autrement du mâchâl comparatif, c'est-à-dire de celui qui repose sur une analogie, sur une comparaison explicite ou implicite. Et ici, pour dégager du premier coup une loi générale, on nous permettra d'anticiper sur les chapitres suivants, en embrassant d'un regard toutes les productions paraboliques, à quelque littérature qu'elles appartiennent. Puisque, comme nous l'avons montré, toute comparaison éclaire, le mâchâl comparatif et la parabole comparative éclaireront aussi ; mais à quelles conditions et à quel degré ? Il nous reste à le déterminer.

Évidemment et tout d'abord, leur puissance d'illustration sera proportionnelle à la perfection et à la fécondité de l'analogie sur laquelle ils se basent. Il y a des analogies superficielles et accidentelles qui ne tiennent qu'à un aspect ; il y en a de quasi totales et d'essentielles, qui adhèrent à la substance même des réalités. Les unes sont d'une limpidité sans profondeur ; les autres sont d'une richesse inépuisable. Lorsque Jésus se compare à un voleur, il ne peut ni ne veut assimiler que l'imprévu de sa parousie à l'incertitude de l'heure des voleurs : je viendrai à vous comme un voleur. L'analogie est claire, frappante, mais elle s'arrête là. Jésus n'annonce pas qu'il épiera comme un voleur le moment où notre vigilance sera en défaut ; encore moins viendra-t-il pour piller et tuer. L'analogie est donc aussi restreinte que possible. Au contraire, la parabole du Semeur est des plus riches : parole et semence, cœurs et terrains, épines

et tribulations, oiseaux et Satan, conditions d'ensemencement, de développement, de maturité, de moisson, tout se prête aux similitudes les plus larges et les plus heureuses.

Pourtant nous n'insistons pas sur cette première cause de clarté, qui est *interne* à la comparaison, préférant nous arrêter à une deuxième cause, qui lui est *externe* et qu'on n'a pas peut-être assez remarquée. La parabole, est-il besoin de le dire, a un sens par elle-même qui n'est pas pour elle-même. Connaître le sens des mots, ce n'est pas encore comprendre le sens de la parabole ou sens parabolique. On ne connaît ce dernier que lorsqu'on connaît et que l'on comprend dans une certaine mesure la réalité supérieure, à laquelle la parabole se réfère. Or, c'est un fait que la référence peut être explicite ou implicite ; si elle est explicite, elle peut l'être à des degrés divers ; si elle est implicite, elle peut être suppléée sans peine ou difficilement. A notre avis, ce serait là la raison principale qui, au point de vue de la clarté, constitue la différence entre les mechâlim des diverses littératures. Le schéma suivant pourra donner une idée de la multiplicité des cas.

1. — Si le discours débute brusquement et se continue sans que rien dénonce la vérité correspondante, on ne s'étonnera pas que le mâchâl puisse demeurer incompris. Dans ce cas, s'il offre par lui-même un récit complet et satisfaisant, l'auditeur risque de s'arrêter aux apparences extérieures, ne voyant qu'une simple histoire dans ce qui ne visait qu'une plus haute application. Si, par hasard, on devine l'existence d'un sens parabolique, celui-ci a toute chance de rester inaccessible. De toute manière ou le problème n'est pas *soupçonné,* ou il n'est pas *résolu*. Les paraboles

de la femme de Thécoa [1], de Nathan, du prophète anonyme, les allégories de la vigne (Is., v) et des deux aigles (Ez., xvii) commencent ainsi ex abrupto. A quel degré furent-elles comprises? Nous croyons que les auditeurs d'Ezéchiel n'eurent pas grand'peine à soupçonner le sens allégorique de ses discours; mais leur vraie signification, du moins leur signification totale, devait comme nécessairement leur échapper, avant que le prophète lui-même ne se fût expliqué. Quant à l'allégorie d'Isaïe, elle a pu être soupçonnée, comme elle a pu ne l'être pas. Enfin, on sait déjà que les paraboles de la femme de Thécoa, de Nathan et du prophète blessé, ont été prises pour des faits réels et entendus à la lettre.

Si le mâchâl est allégorique, il est difficile que l'auditeur n'y soupçonne pas une réalité cachée; car, pour les raisons dites au chapitre précédent, ou la broderie s'amincit parfois en gaze transparente, ou même elle se déchire brusquement, découvrant le dessin qu'elle devait envelopper. — Si le mâchâl n'est que parabolique, ou si l'élément allégorique s'y maintient discret, la fiction conserve plus aisément les airs d'une histoire réelle racontée pour elle-même. Un auditeur non averti n'y soupçonne ni jeu ni piège. C'est ainsi que David et Achab ont été amenés à se prononcer sur leur propre cause, quand ils croyaient ne juger que la cause d'autrui. — Dans tous ces textes, en définitive, le mâchâl est obscur.

2. — Si le deuxième terme de la comparaison n'est dénoncé que par le contexte, sans être explicitement

1. Nous faisons appel ici à 7 ou 8 pièces narratives de l'Ancien Testament, qui, sans porter le nom de mâchâl, offrent de nombreux points de ressemblance avec les παραβολαί évangéliques. Nous en reparlerons au chapitre suivant.

formulé, on entrevoit toujours de quelque manière la réalité voilée, bien que cependant on ne puisse toujours la traduire avec certitude. Le mâchâl bénéficie alors de la lucidité respective de chaque contexte. Pour le moins, il est dans la pénombre et se laisse voir par transparence; mais il se peut aussi qu'il vienne tout à fait à la lumière : il est toujours clair-obscur et parfois simplement clair. — Voici quelques exemples où le mâchâl est lumineux : II Reg., xiv, 8 s. « Alors Amasias envoya des messagers à Joas, fils de Joachaz, fils de Jéhu, roi d'Israël, pour lui dire : « Viens et voyons-nous en face. » Et Joas, roi d'Israël, fit répondre à Amasias, roi de Juda : « L'épine du Liban envoya dire au cèdre du Liban : Donne ta fille pour femme à mon fils! Et les bêtes sauvages du Liban passèrent et foulèrent l'épine. Tu as battu les Édomites et ton cœur s'est élevé. Jouis de ta gloire et reste chez toi. » — Ce contexte est très net : il ne reste de doute à personne que, aux yeux de Joas, la proposition d'Amasias ne fût aussi insensée que celle de l'épine du Liban.

Le contexte de la parabole du festin, en saint Luc, xiv, 16 s., pour être moins formel, indique encore le sens du récit. On était à table et la figure du repas était l'une des plus familières aux Juifs pour dépeindre la joie du Royaume de Dieu. De ce chef déjà, une histoire de banquet devait tourner tous les esprits vers la réalité d'un monde meilleur. De plus, la parabole est introduite par la réflexion suivante : « v. 15. Un de ceux qui étaient à table, ayant entendu ces paroles, dit à Jésus : Heureux celui qui mangera le pain dans le Royaume de Dieu! v. 16. Et Jésus lui répondit : Un homme donna un grand souper... etc. » On pourrait produire encore les indices allégoriques qui avertis-

saient de ne pas s'arrêter dans ce récit à l'idée d'un repas ordinaire : un serviteur unique pour convier tous les invités, la coalition des invités pour ne pas se rendre au festin, l'insistance du maître à vouloir que ses tables fussent remplies à tout prix, même de gens sans aveu, la solennité enfin de la sentence finale. Tous ces traits réunis complétaient assez la phrase initiale, en lui prêtant le sens de celle-ci : *Le Royaume de Dieu est semblable à un homme* qui donna un grand repas.

3. — D'autres fois, le deuxième terme sera expressément indiqué d'un mot. Dans ce cas, le degré de clarté varie suivant la valeur de ce mot et suivant la connaissance que l'on a par ailleurs de la réalité à laquelle il est fait allusion. C'est le cas des Paraboles de l'Évangile, surtout des Paraboles du Lac : le Royaume des cieux, nous est-il dit, est semblable à un homme qui sema de la bonne semence dans son champ... ; le Royaume des cieux est semblable à un grain de sénevé... ; le Royaume des cieux est semblable à un ferment... Nous savons donc que les Paraboles proposent des similitudes du Royaume de Dieu. Mais ce mot de Royaume éveillait-il dans les auditeurs l'idée qu'y voulait exciter le Maître? Le concept populaire répondait-il au concept que voulaient inculquer les Paraboles? Nous aurons à revenir sur cette intéressante question. Mais déjà l'on peut entrevoir les rejaillissements que l'analyse présente aura sur le problème évangélique du but des Paraboles.

4. — Enfin, le sujet peut avoir été développé et expliqué au préalable, et l'on n'a recours au mâchâl que comme à une nouvelle preuve ou à une nouvelle illustration. Dans ce cas, le mâchâl est très clair. Tels sont bon nombre de mechâlim rabbiniques, plusieurs para-

boles de Socrate et d'Aristote; dans l'Ancien Testament l'apologue de Jotham et dans l'Évangile les paraboles des deux édifices (Mt., vii, 24 s.).

Si nous avons tant insisté sur les propriétés du mâchâl, c'est que trop peu d'exégètes se sont appliqués jusqu'ici à en bien saisir la complexité avec toutes ses conséquences. Pour tout résumer en deux mots, on peut dire qu'il faut se garder au même titre de faire exclusivement du mâchâl le synonyme de l'énigme ou de le donner toujours pour l'évidence même. Le mâchâl est à la fois simple et profond; il veut toujours instruire, mais il est susceptible de mettre un voile à sa clarté; il peut rester incomplet, suspendu; il peut avoir besoin d'explications ou de références extérieures. C'est essentiellement un discours pédagogique, mais souple, plastique, nuancé à l'infini, d'une clarté discrétionnaire.

Ces caractères étant ainsi définis, disons d'avance que les paraboles de Notre-Seigneur ne se trouveront pas en dehors de la grande famille des mechâlim prophétiques. Elles seront pédagogiques, c'est leur essence; elles voudront instruire, et, à ce titre, elles seront suffisamment intelligibles; mais nul ne s'étonnera à bon droit que leur clarté demeure incomplète et que le Sauveur en mette l'achèvement à certaines conditions.

EXCURSUS

A tous les arguments qui ont été développés au cours de ce chapitre, on peut en ajouter un dernier, d'ordre plus technique, pour montrer que la théorie du mâchâl-énigme est étrangère au texte hébreu de l'Ecclésiastique. Il consiste à rapprocher Eccli., XLVII, 15-17 des passages auxquels ces versets se réfèrent. Deux textes bibliques avaient surtout fixé pour la postérité le souvenir de la sagesse de Salomon : I Reg., v, 9-14, et le livre des Proverbes, surtout par le Prologue : « v. 9. Dieu, disait le texte des Rois, donna à Salomon de la sagesse, une très grande intelligence et un esprit étendu comme le sable qui est au bord de la mer. v. 10. La sagesse de Salomon surpassait la sagesse de tous les fils de l'Orient et toute la sagesse de l'Égypte. v. 11. Il était plus sage qu'aucun homme... et sa renommée était répandue parmi toutes les nations d'alentour. v. 12. Il prononça 3.000 maximes (משל), et ses cantiques (שירו) furent au nombre de mille et cinq... v. 14. On venait de tous les peuples pour entendre la sagesse de Salomon de la part de tous les rois. »

Voici à son tour et une fois de plus le prologue des Proverbes :

1. Proverbes de Salomon, fils de David,
   Roi d'Israël :
2. Pour connaître la sagesse et l'instruction,
   Pour comprendre les discours sensés ;
3. Pour acquérir une instruction éclairée,
   La justice, l'équité, la droiture ;
4. Pour donner aux simples le discernement,
   Aux jeunes hommes la connaissance et la réflexion :
5. Que le sage écoute, et il gagnera en savoir ;
   L'homme intelligent connaîtra les discours prudents,
6. Il comprendra les proverbes et les sens mystérieux,
   Les maximes des sages et leurs énigmes.

לְהָבִין מָשָׁל וּמְלִיצָה
דִּבְרֵי חֲכָמִים וְחִידֹותָם

Ce dernier v. peut prêter à discussion. Le v. 5 promet au sage qui étudiera ce recueil une augmentation de science et

de prudence[1]. Mais trouvera-t-il dans ce recueil lui-même les proverbes et les énigmes ? Ou bien ce livre le mettra-t-il simplement à même d'aborder les productions raffinées de la haute sagesse ? L'amorce hébraïque du v. 6 ne saurait être d'un grand secours ; elle indique seulement que ce verset, comme tous les précédents, dépend du v. 1 ; proverbes de Salomon... pour faire comprendre le mâchâl, etc., להבין. D'autres indices toutefois nous invitent à préférer le premier sens comme plus probable. Car d'abord il était naturel que Salomon, voulant préparer son disciple aux conceptions sapientielles les plus élevées, l'y invitât autrement que par des conseils théoriques. Dans une discipline qui réclamait une pointe très effilée d'ingéniosité et de divination, la pratique en devait enseigner plus long que la spéculation, car elle révélait le mécanisme, nous dirions aujourd'hui familièrement le truc. Il était donc nécessaire que Salomon joignît l'exercice au précepte, et donc que ses Proverbes continssent déjà des mechâlim et des ḥidoth. — On remarquera de plus que ces quatre substantifs sont reliés deux à deux par le vav copulatif, comme deux paires de synonymes : דברי חכמים וחידותם משל ומליצה. Or des mechâlim, les Proverbes en contiennent, comme le dit assez le titre משלי שלמה ; des discours de sages, pareillement, puisque ce nom ne représente que le genre dont les mechâlim sont une espèce. On peut donc conclure qu'ils renferment aussi des melitzoth[2], des railleries ou mechâlim sarcastiques, ou bien encore des interprétations ou solutions de difficultés, et enfin des ḥidoth[3]. Dans ce cas, il est clair que ḥidâh a ici encore, non le sens technique d'énigme, mais le sens adouci de discours sapientiel, tant à cause du voisinage de דברי חכמים que du contexte entier des Proverbes. — Ainsi donc, par l'étude du recueil de Salomon, le sage se préparait à expliquer toutes les productions analogues de la sagesse.

Si ces observations sont exactes, l'éloge du Siracide se sera inspiré de ces deux sources : I Reg., v et Prov., I. De I Reg.

1. תַּחְבֻּלוֹת (de חָבַל), art de conduire, conseils prudents.

2. La signification de la racine לִיץ est double ; 1° barbare loqui et interpretari, surtout au hiph'il ; 2° illudere.

3. Tel paraît être aussi le sentiment de M. Toy (*The Book of Proverbs*) qui écrit : « The verse (Prov., I, 6) connects itself immediately with v. 2-5 ; these refer to the subject-matter of teaching, v. 6 to its form » (p. 8) ; et plus loin : « V. 6 assumes that it is a part of good education to understand the aphorisms of the sages, and these, as Pr. and Ben-Sira show, were simple and direct expositions and enforcements of duty » (p. 9).

Jésus ben Sirach apprenait que Salomon avait composé des mechâlim et des cantiques: que sa réputation avait attiré les foules des peuples voisins et de tous les peuples de la terre; en un mot « que son nom était arrivé jusqu'aux îles lointaines et qu'il avait fait l'admiration du monde ». Par Prov., I, il savait que Salomon avait composé des mechâlim, des melitzoth et des ḥidoth, et par ces imposants débris de son œuvre sapientielle, que l'Écriture avait soustraits à l'oubli, il jugeait combien motivée avait été l'admiration des peuples. On notera à ce propos l'analogie entre Prov., I, 6 et Eccli., XLVII, 17.

Prov., I, 6, porte : משל ומליצה (דברי חכמים) וחידותם.

Eccli., XLVII, 17 : (בשיר) משל חידה ומליצה.

Le Siracide a mis en tête de son énumération les cantiques, avec référence probable à I Reg., V, 12. Mais les trois autres termes de son énumération se retrouvent dans Prov., I : « discours de sages » est le seul substantif de Prov. qui soit omis dans Eccli., et cette omission se comprend sans peine, parce que ce mot est générique et que le Siracide, ayant déjà dit en termes généraux au v. 15, que la terre avait été couverte « de sagesse », tenait à n'énumérer ici que les modes particuliers de cette sagesse, savoir : les mechâlim, les melitzoth et les ḥidoth. Cette trilogie de termes sapientiels, réapparaissant dans l'éloge du personnage qui l'avait constituée, pourrait bien n'être pas fortuite; d'autant plus qu'elle ne se présente qu'une autre fois dans la Bible, Hab., II, 6, et encore en cet endroit ḥidâh a-t-elle le sens restreint d'épigramme. — Si ces rapprochements sont intentionnels, il s'ensuit que Eccli., XLVII, 17 doit s'expliquer par Prov., I, 6, et, en définitive, par tout le contenu des Proverbes. Et comme à son tour Eccli., V. 15 s'explique par le v. 17[1], toute trace des « paraboles d'énigmes » disparaît de cette péricope.

Toutefois, ces conclusions étant le résultat d'opérations et d'appréciations assez délicates, il ne faudrait pas rigoureusement condamner quiconque n'y souscrirait pas. Quelques-uns préféreront peut-être traiter Eccli., XLVII, 17 par lui-même, en donnant à ḥidoth le sens d'énigme et à melitzâh celui d'interprétation. Les deux premiers substantifs du v. 17 feraient alors allusion à l'activité littéraire de Salomon, connue, si l'on veut, par I Reg., V et Prov., les deux derniers aux énigmes

1. M. Peters a traduit comme il suit le v. 17 de l'hébreu : « Cantilenis, proverbiis, comparationibus (traduction de הידה) et interpretationibus gentes mirari fecisti » (*Liber Jesu filii Sirach*, p. 131).

qu'il ne dut pas manquer de proposer aux envoyés des nations et aux interprétations qu'il donna de celles qui lui furent proposées, ḥidoth et melitzoth connues encore peut-être par la Bible (I Reg., x, 1; II Chron., IX, 1), en tout cas par la tradition extracanonique. L'éloge du Siracide embrasserait ainsi tout le cycle de la sagesse de Salomon, depuis ses instructions populaires jusqu'à ses compositions les plus ingénieuses. Mais cette exégèse, fût-elle la vraie, ne confirmerait pas la thèse de M. Jülicher. Il en résulterait seulement que Salomon s'est distingué dans l'énigme autant que dans le mâchâl, — ce que nous savions tous déjà, — mais non qu'à l'époque du Siracide ces deux genres étaient confondus.

La version grecque de Eccli. ne manifeste pas que le traducteur ait perçu les relations du texte original avec Prov., I, 6. Si chir est rendu Eccli., XLVII, 18 par ᾠδαί comme dans I Reg., IV, 29 (hébr. V, 12), mâchâl est traduit par παραβολή dans Prov., I, 6 et par παροιμία, Eccli., 18; ḥidoth par αἰνίγματα, Prov. et par παραβολαί, Eccli.; melitzâh par σκοτεινὸς λόγος, Prov. et par ἑρμηνεία, Eccli. Il est vrai, la langue des Septante n'imposait pas sur ce point au traducteur une terminologie fixe; chacun pouvait préférer encore en matière de discours sapientiel les termes que lui dictaient la réflexion ou le hasard. Aussi, renonçons-nous à y appuyer notre théorie. Mais ce qui a été dit plus haut suffit.

De cette trop longue analyse, on doit conclure : 1. que, dans le texte *hébreu* du Siracide, on ne découvre pas la moindre trace d'une confusion entre le mâchâl et la ḥidâh-énigme; 2. que, dans le texte grec du traducteur, les apparences qui semblaient d'abord favoriser cette opinion, se réduisent en définitive à la synonymie déjà bien ancienne du mâchâl avec la *ḥidâh sapientielle et populaire*. Ni le Siracide certainement, ni son petit-fils très probablement ne connaissaient la théorie dont M. Jülicher leur attribue, du moins en partie, la paternité.

Nous pouvons ajouter ici le témoignage de la Peschitto, qui, encore différente de l'hébreu et du grec, en confirme d'autant plus fortement notre conclusion. Elle lit aux vv. 16 et 17 : « Aux îles lointaines parvient ton nom et elles désiraient t'entendre. Interprétant les *mechâlim de sagesse* (ܡܬ̈ܠܐ ܕܚܟܡܬܐ) par l'écrit et par la prophétie, tu as stupéfait *les peuples*[1]. »

1. ܦܫܩ ܡܬ̈ܠܐ ܕܚܟܡܬܐ ܒܟܬܒܐ ܘܒܢܒܝܘܬܐ ܐܬܕܡܪܘ ܥܡ̈ܡܐ (éd. Lagarde).

CHAPITRE III

MECHALIM NARRATIFS DE L'ANCIEN TESTAMENT.

« Ce mot (de mâchâl), écrit le P. Lagrange, n'est jamais prononcé dans les cas où nous serions le plus portés à voir une parabole. Ce ne peut être qu'un hasard, car l'emploi de mâchâl dans Ezéchiel pour désigner les allégories des aigles et de la chaudière, et dans les Proverbes, pour désigner des sentences paraboliques, nous autorise pleinement à nommer mâchâl des morceaux du même genre [1]. » Les critiques s'accordent, en effet, à suppléer au silence de l'Ancien Testament en faveur de sept ou huit pièces narratives :

1. Jud., IX, 7-21 : apologue des arbres et du buisson donné par Jotham devant les Sichémites, qui viennent d'élire Abimélek pour roi ;

2. II Sam., XII, 1-15 : histoire de l'homme riche et de la brebis du pauvre, adressée par Nathan à David, après son péché.

3. II Sam., XIV, 4-21 : histoire du fils, meurtrier de son frère, récitée par la femme de Thécoa au même David, après le crime et la fuite d'Absalon.

4. I Reg., XX, 35-42 : parabole en action du prophète

1. *RB.*, 1909, p. 350.

blessé, jouée devant Achab après la victoire d'Aphec et sa générosité déplacée à l'égard de Benhadad II.

5. II Reg., xiv, 9-10 : la fable de Joas sur le cèdre et l'épine du Liban.

6. Is., v, 1-17 : l'allégorie de la vigne.

7. D'après quelques-uns, même Is., xxviii, 23-29 : la comparaison de l'agriculture.

Le P. Lagrange, dans l'article cité, a montré comment on pouvait ramener ces mechâlim, qui ont vu le jour dans la littérature libre de l'Ancien Testament, aux classifications scolastiques d'Aristote. Il n'y a pas à refaire ce travail dont nous nous serions du reste abstenu en toute hypothèse. Nous n'avons pas davantage à entreprendre de ces mechâlim une exégèse complète, qui nous entraînerait hors de notre sujet. Nous croyons cependant très utile à une Introduction sur les Paraboles, de relever dans ces récits les traits qui confirment d'une manière plus éclatante les principes établis au chap. i de ce travail, au sujet de l'allégorie et de la comparaison, ou qui préparent d'une manière plus prochaine l'exégèse des παραβολαί évangéliques. Un intérêt majeur domine à nos yeux les pages qui vont suivre. Quand il s'agira de déterminer la part authentique des paraboles synoptiques, nous verrons MM. Jülicher et Loisy, ainsi que nous l'avons déjà annoncé, passer au crible ces récits, retenir comme paroles du Maître les éléments paraboliques, mais élaguer impitoyablement, comme l'œuvre de la seule tradition, tous les éléments allégoriques. Pourquoi? Parce que, nous dit-on, les deux genres ne pouvaient absolument pas se mêler dans les enseignements de Jésus. — Personne n'accusera, j'espère, les mechâlim de l'Ancien Testament d'avoir subi les transformations et les déformations tendancieuses de

la tradition. Personne non plus, à ma connaissance, n'a songé à les disséquer pour y distinguer la part du scribe A, celle du scribe B et celle du scribe, rédacteur final. Il sera donc d'un intérêt souverain d'examiner si le mélange de la parabole et de l'allégorie existe dans ces types primitifs, plus anciens de plusieurs siècles que les παραβολαί de l'Évangile, et, s'il existe, d'en noter quelques exemples. Nous avons conclu plus haut, d'après la seule analyse psychologique, qu'il est difficile à l'allégorie de se prolonger sans s'appuyer sur des éléments paraboliques, et d'un autre côté que la parabole a de fortes tendances vers l'allégorie dans les termes principaux de son analogie. Il est temps d'observer si les faits confirment ces deux lois corrélatives, qui ne sont, en définitive, que deux aspects de la même loi.

1. — Éléments paraboliques dans l'allégorie.

Nous nous bornerons à l'étude de deux allégories incontestées : Is., v, 1-7 et Ez., xxiv, 1-6.

Is., v, 1. Je vais chanter sur mon ami :
C'est le chant de (son) amour pour sa vigne

Mon ami possédait une vigne ;
sur un coteau fertile ;
2. Il la bêcha, la sarcla ;
il y planta des ceps choisis.

Il construisit une tour au milieu ;
il y creusa même un pressoir.
Il comptait qu'elle donnerait des raisins ;
et elle donna du verjus.

3. Eh bien! habitants de Jérusalem,
et vous, gens de Juda,
Jugez, je vous prie,
entre moi et ma vigne.

4. Que pouvait-on faire à ma vigne,
et que n'ai-je pas fait?
Pourquoi quand je comptais qu'elle donnerait du raisin,
a-t-elle donné du verjus?

5. Eh bien! je vais vous dire, moi,
ce que je veux faire à ma vigne :
J'enlèverai sa haie,
et elle sera broutée;
J'abattrai son mur,
et elle sera foulée!

Oui, je la détruirai,
6. je la dévasterai!
Elle ne sera ni taillée ni bêchée :
les ronces et les épines y pousseront;
aux nuages je défendrai
de verser sur elle la pluie!

7. La vigne de Iahvé des armées,
c'est la maison d'Israël,
Et les gens de Juda
sont sa plantation chérie.

Il a compté sur un peuple innocent,
et le voici couvert de sang!
Sur la justice il a compté pour sa récolte,
et voici la révolte [1]!

1. Traduction Condamin, *Le Livre d'Isaïe.*

Le propriétaire donne à sa vigne tous les soins que pratiquent encore les fellahs de Palestine. Il a choisi un coteau fertile, exposé au soleil, dont les pluies n'ont pas raviné la terre ; il a clos sa propriété d'un mur en pierres sèches ; quelques branches épineuses, jetées sur le mur et retenues par les pierres, donnent l'illusion d'une haie ; il a bêché son terrain, il en a enlevé[1] les cailloux et les rochers, opération toujours à exécuter sur les coteaux et même dans les vallées de Palestine ; il y a planté des ceps choisis, construit une de ces tours de garde qui sont la parure de nos collines judéennes[2] ; il y a creusé un pressoir[3] ; en un mot il a tout fait en vue d'une bonne récolte.

De l'aveu de tous, cette pièce est allégorique. Isaïe du reste a eu soin de nous en instruire lui-même.

v. 7. La vigne de Iahvé des armées,
c'est la maison d'Israël,
Et les gens de Juda
sont sa plantation chérie.

Mais dirons-nous pour autant qu'à chacun de ces traits correspond un détail analogue dans la vigne de Iahvé? Il y faudrait une subtilité rare. On peut sans doute identifier sans trop de peine la tour avec Jérusalem et peut-être le mur avec le rempart. Mais le pressoir, la haie, l'action de bêcher, d'épierrer ou de

1. וַיְסַקְּלֵהוּ qui est traduit : « il le sarcla » par le P. Condamin, est mieux traduit par M. Duhm (*Das Buch Jesaia* in h. l.) et M. Marti (it.) : und entsteinte ihn : il l'épierra. סקל signifie au kal : *lapidavit* et au pi'ël : *elapidavit*. cf. Gesenius.

2. De semblables tours émergent encore çà et là sur les collines de Bethléem.

3. On rencontre encore en Palestine de ces torculars creusés dans le rocher.

planter des ceps? Que signifient donc tous ces traits? Une seule chose : *les soins complets* que le propriétaire a donnés à sa vigne. Car ces détails ne sont pas uniquement « emblématiques », ainsi que quelques-uns pourraient le supposer; ils ne figurent pas dans ce récit pour le simple décor ou le charme littéraire. Ils font, au contraire, partie intégrante de la description; ils y jouent un rôle pragmatique et effectif. Bien qu'ils n'aient pas individuellement de portée allégorique, ils accentuent, ils développent, ils poursuivent l'idée qui est à la base de l'allégorie, savoir l'analogie d'Israël et de la vigne; ce sont des détails *paraboliques* qui demandent à être traduits en *comparaison :* de même que le propriétaire a fait pour sa vigne tout ce qui était en son pouvoir, ainsi Iahvé a-t-il épuisé pour Israël la mesure de ses bienfaits.

Il faut en dire autant des justes représailles du propriétaire frustré : de même que la vigne sera détruite, qu'elle redeviendra une crête aride, coupée de sentiers en lacets, et ne produisant que des chardons et des buissons nains, ainsi Israël sera-t-il ravagé, foulé, ruiné [1]. — On le voit, autour de la métaphore centrale de la vigne, qui informe tout le récit puisqu'elle en dirige tout le développement, court une série de traits simplement paraboliques.

Nous ne quitterons pas le lied de la vigne, sans signaler les changements de décors dont une allégorie est susceptible et sans montrer comment la réalité voilée peut progressivement devenir transparente.

Dans les vv. 1 et 2, c'est le prophète lui-même, le poète, le Volkssänger, suivant l'expression de M. Duhm,

1. Nous pensons de même que tous ces traits, au lieu d'être simplement « emblématiques », sont *paraboliques* et qu'ils appartiennent au fond même, à l'essence du récit.

c'est le barde populaire, qui porte la parole au nom de son ami :

Je vais chanter sur mon ami...
Mon ami possédait une vigne...
Il la bêcha, il la sarcla...

Brusquement, au v. 3, le propriétaire se substitue à l'ami :

Eh bien ! habitants de Jérusalem,
Et vous, gens de Juda,
Jugez, je vous en prie,
entre *moi* et *ma* vigne.

En même temps que cette brisure subite dans le mouvement de la narration est du plus bel effet littéraire, elle atténue déjà les voiles allégoriques. Le propriétaire n'a pu assister impassible à un récit qui le touchait de si près. Il a tressailli au rappel de l'injure commise à froid par la vigne, l'injure des raisins aigres et sauvages. Le maître n'est donc pas une abstraction de poésie, c'est un personnage réel, vivant, accessible à la haine comme sensible à l'amour. Toutefois, c'est encore pour nous un anonyme. Mais écoutons le dernier v. (v. 6) :

Elle ne sera ni taillée ni bêchée ;
Les ronces et les épines y pousseront ;
Aux nuages je défendrai
de verser sur elle la pluie.

Qui commande ainsi aux nuages ? Est-ce un homme ? Ou est-ce Dieu ? « Aucun homme ne parle ainsi, dit M. Duhm, mais Jahvé seul [1]. » Jahvé seul dispose à son gré de la pluie des nuages [2]. Et M. Marti conclut

1. *Op. laud.*, p. 35.
2. Am., IV, 7-8.

avec raison : « Par ces derniers mots, le prophète rejette le voile de l'allégorie et laisse reconnaître que le maître de la vigne qui parle, c'est Iahvé[1]. » Ainsi donc l'allégorie a été s'atténuant de plus en plus, jusqu'à ce qu'une déchirure subite ait mis à nu la réalité.

*
* *

Le mâchâl de Ezéchiel, XXIV, 3-5, témoigne de la même confusion entre l'allégorie et la parabole.

« Ainsi parle le Seigneur Jéhovah : Dresse la chaudière, dresse-la et verses-y de l'eau. Amasses-y ses morceaux, tous les bons morceaux, la cuisse et l'épaule ; remplis-la des meilleurs os. Prends ce qu'il y a de mieux dans le troupeau, entasse le bois sous la chaudière ; fais-la bouillir à gros bouillons et que les os qui sont dedans cuisent aussi. »

Le prophète nous donne lui-même, un verset plus loin, la clef de l'allégorie. v. 6 : « Malheur à la ville de sang, *chaudière* qui a du vert-de-gris et dont le vert-de-gris n'a pas été enlevé. » La chaudière, c'est donc Jérusalem ; le vert-de-gris, ce sont les iniquités de la ville, comme il ressort du v. 11 : « Pose la chaudière vide sur ses charbons, afin qu'elle s'échauffe, que son cuivre s'embrase et que sa souillure se fonde au dedans, que son vert-de-gris soit consumé. Efforts inutiles ; sa masse de vert-de-gris ne s'en va pas, elle résiste au feu. v. 12. Dans ta souillure, il y a une énormité, etc... » La viande, ce sont encore les habitants de Jérusalem, suivant la parole que Jahvé a relevée sur les lèvres des Jérosolymites et qu'il transmet au prophète : « Cette ville est la chau-

1. *Op. l.*, p. 54.

dière et nous sommes la viande. » — Mais qui songera jamais à trouver des correspondances métaphoriques aux détails divers que le prophète a assemblés autour de ces traits principaux? Que représente l'eau de la chaudière? Que peuvent signifier la cuisse, l'épaule et les os de la viande? Le bois, la bouillie, le charbon (v. 11)? Il est évident que ces détails n'ont été réunis que pour mieux accentuer et développer la métaphore de la chaudière. Ce sont à la fois des détails emblématiques et paraboliques.

2. — Éléments allégoriques dans les paraboles.

Que si des allégories nous passons aux mechâlim communément désignés sous le nom de fables ou de paraboles, il est difficile, après une analyse attentive, de n'y pas reconnaître quelques infiltrations allégoriques, surtout dans les traits principaux. De ce point de vue, nous ne voyons même pas de différence tranchée entre l'allégorie parabolisante et la parabole allégorisante. Suivant que l'un ou l'autre élément prédomine, on devra classer les mechâlim parmi les paraboles ou les allégories; comme il se peut aussi qu'un certain équilibre permette de les ranger indifféremment dans les deux catégories. Au reste, cette indifférence est sans portée.

Nous étudierons ici tour à tour les mechâlim de Jotham (Jud., IX, 7^b s.) et de Nathan (II Sam., XII, 1-8.)

Apologue de Jotham : « Écoutez-moi, principaux de Sichem, et que Dieu vous écoute. 8. Les arbres se mirent en chemin pour oindre un roi (qui régnât) sur eux, et ils dirent à l'olivier : règne sur nous. 9. Et l'olivier leur dit : faudra-t-il que je laisse mon huile (dont) on se sert pour

honorer Dieu et les hommes, pour aller me balancer au-dessus des arbres ? »... Les arbres s'adressent successivement au figuier et à la vigne, qui leur font des réponses analogues. « 14. Et tous les arbres dirent au buisson : viens, toi, règne sur nous. 15. Et le buisson dit aux arbres : si c'est sérieusement que vous m'oignez comme votre roi, venez, réfugiez-vous à mon ombre ; car sinon, un feu sortira du buisson et consumera les cèdres du Liban. 16. Maintenant donc, si c'est selon la vérité et l'équité que vous avez agi et que vous avez fait roi Abimélek, et si vous avez bien agi[1], etc... »

Le récit est une fable ou un apologue[2]. Il est mis dans la bouche de Jotham, le seul survivant des 70 fils de Jéroubbaal ou Gédéon ; il est adressé aux Sichémites, qui viennent de proclamer roi Abimélek, fils du même Gédéon et de sa « concubine » Sichémite, et assassin de ses frères.

A relire ce conte, il est évident que les premiers versets ne contiennent que des traits emblématiques ou paraboliques. Le P. Lagrange a très bien noté que « les Sichémites n'ont pas offert la royauté aux fils de Gédéon, qui n'ont point eu à la refuser, et que Abimélek se l'est fait offrir[3] ». Les premières démarches des arbres royalistes ne sont donc pas des démarches historiques. Les arbres eux-mêmes, l'olivier, le figuier, la vigne ne représentent pas tel ou tel prince connus pour telle ou telle qualité pacifique. Ils ne figurent ici qu'à titre d'arbres utiles. On en aurait mentionné d'autres à leur place, si la Palestine en eût possédé de plus communs

1. Trad. Lagrange, *Le Livre des Juges*, pp. 167 s.
2. Ce māchāl n'est pas sans analogie avec l'apologue des membres et de l'estomac, que le Romain Ménénius Agrippa alla réciter sur le Mont Sacré devant le peuple, décidé à consommer le schisme d'avec l'aristocratie patricienne.
3. *Op. l.*, p. 166.

et de plus bienfaisants. Le sens est donc : de même que, dans l'apologue, le plus inutile des arbres, le buisson, accepta avec empressement la royauté refusée par les arbres de quelque mérite, ainsi l'élu des Sichémites ne se distingue-t-il par des qualités ni d'administrateur, ni de stratège : c'est le plus incapable des êtres. — Au reste, Jotham n'a tenté, dans sa deuxième partie, l'explication d'aucune de ces démarches infructueuses. Abimélek seul est mentionné ; c'est le roi, mais aussi le buisson. Cette *métaphore* est dénoncée par toutes les convergences de l'apologue. Elle a visiblement dominé l'esprit de l'orateur. C'est là qu'il en voulait venir : l'olivier, le figuier, la vigne ne font que préparer le buisson. Par ailleurs l'analogie est des plus étroites. Abimélek est un véritable paquet d'épines : il en a l'inutilité, la nocivité, et, dans l'espèce, l'insuffisance tyrannique. Enfin, puisque au v. 16 Jotham substitue le nom de la réalité à celui de la figure, Abimélek au buisson, il manifeste assez explicitement son intention allégorique.

Le mâchâl de Jotham nous apparaît donc comme une métaphore centrale autour de laquelle se développent de nombreux détails qui constituent et fortifient la parabole.

Un deuxième exemple, aussi frappant, est celui de l'histoire de Nathan, II Sam., XII, 1-8 : « 1. Deux hommes se trouvaient dans une même ville, l'un était riche et l'autre pauvre. 2. Le riche avait du petit et du gros bétail en très grande quantité, 3. mais le pauvre n'avait qu'une seule brebis, toute petite, qu'il avait achetée. Il l'élevait, et elle grandissait près de lui, au milieu de ses fils. Elle mangeait de son propre morceau, elle buvait à sa coupe et dormait sur son sein : c'é-

tait pour lui comme une fille! 4. Un jour que l'homme riche recevait une visite, il s'abstint de prendre de son petit ou de son gros bétail, afin de préparer un repas au voyageur qui passait chez lui, mais il prit la brebis de l'homme pauvre et la prépara pour l'homme qui était venu chez lui. 5. La colère de David s'enflamma fort contre cet homme et il dit à Nathan : Aussi vrai que vit Jahvé, il est digne de mort celui qui a agi ainsi.... 7. Nathan dit alors à David : Tu es cet homme, etc. [1]... »

Gœbel[2] ne croit pas à un récit allégorique de ce qui s'est passé entre David et Bethsabée. Les brebis et les bœufs (petit et gros bétail) de l'homme riche ne représentent pas, dit-il, les nombreuses femmes d'Israël à la disposition du roi, et l'unique petite brebis du pauvre n'est pas l'unique femme d'Urie ; « auquel cas, ajoute-t-il, on devrait immanquablement se demander aussi qui il faut entendre par les fils du pauvre, mentionnés au v. 3, et par l'hôte du riche, v. 4 ». Mais Gœbel a tort de penser que des métaphores partielles entraînent l'allégorie totale.

Le P. Lagrange, qui ne visait qu'à ramener ce mâchâl à l'une des catégories d'Aristote[3], n'a pas eu à se demander si la parabole se tempérait çà et là d'éléments allégoriques. Mais si l'on se pose cette question, il faut répondre affirmativement, en se basant sur l'application de Nathan lui-même : « tu es ille vir ». Le prophète, en effet, n'a pas pris les détours de la comparaison ou de la parabole en disant, par exemple : tu ressembles à cet homme. Par un mouvement du plus bel effet dramatique, il foudroie le roi de son apos-

1. Trad. Dhorme, *Les livres de Samuel.*
2. *Die Parabeln Jesu*, p. 13.
3. *RB.*, 1909, p. 352.

trophe : tu es cet homme! substituant une fois de plus la réalité à la figure au milieu même du récit : l'homme riche n'était donc que la métaphore du roi. — Faut-il ajouter que la brebis était la métaphore de Bethsabée? Ce ne serait assurément pas dépasser les intentions du prophète que de le prétendre. Il décrit avec trop de complaisance les soins dont la brebis était l'objet, pour n'avoir pas attaché une intention particulière à ce tableau d'intérieur. De plus, l'analogie est manifeste. Bethsabée était la brebis unique, la brebis très chérie d'Urie. Il n'y a pas jusqu'au sexe de l'animal qui, suivant la remarque de M. Budde, ne soit intentionnel [1].

Nous sommes à même, en Palestine, d'apprécier le bien-fondé de cette observation. Dans les familles médiocrement aisées de Bethléem, il n'est pas rare que l'on achète un agneau pour l'engraisser toute une année. Dès son arrivée, l'animal est l'objet des caresses de tous; il est traité, suivant la gracieuse expression de Nathan, comme un enfant de la maison. La nuit, il couche dans l'unique pièce de la demeure, à côté du maître et de ses fils et presque littéralement sur leur sein. L'été, lorsque la famille quitte la ville pour la vigne et la figuerie de la campagne, l'agneau accompagne le chameau porteur des effets de ménage, et, la saison finie, il revient plus gras, mais aussi choyé et aussi fidèle. Nathan connaissait tous ces détails, puisqu'il les décrit, mais il savait aussi que presque toujours l'agneau est un bélier. S'il parle de brebis, ce n'est pas sans dessein de métaphore, parce qu'il pensait à Bethsabée. — Il suivrait de là que l'homme pauvre représenterait encore Urie. Mais nous n'avons,

1. « Absichtlich wird dem Lamm weibliches Geschlecht gegeben. » *Die Bücher Samuel*, 1902, p. 255.

quant à nous, aucune difficulté d'arrêter là la série des métaphores. On n'est pas le moins du monde obligé, comme le voudrait Gœbel, de trouver le correspondant des enfants et de l'ami. — Les nombreuses brebis (petit bétail) de l'homme riche représentent-elles les nombreuses femmes du roi? On peut être incliné à le croire, à cause du v. 8 de la parabole : « Je t'ai donné la maison de ton maître, j'ai mis sur ton sein les femmes de ton maître »; mais on peut aussi en douter, parce que, avec les brebis, les bœufs ou gros bétail composent aussi la richesse de cet homme. — Les enfants, le voyageur, le repas n'ont pas davantage de valeur allégorique. Les enfants sont pour constituer la famille au milieu de laquelle grandit la brebis; le voyageur n'arrive que pour motiver le repas, et le repas, à son tour, n'est imaginé que pour fournir un prétexte d'enlever la brebis.

Ainsi donc, la pièce de Nathan nous offre encore le tableau de 2 ou 3 métaphores centrales, diluées dans un ensemble d'éléments emblématiques ou paraboliques. C'est encore une parabole, mais une parabole allégorisante [1].

*
* *

Avant d'en finir avec les mechâlim de l'Ancien Testament il nous reste à signaler un procédé qui a son analogue dans deux paraboles évangéliques. Il consiste à ménager le mâchâl de telle manière que l'auditeur prononce un verdict contre lui-même, sans qu'il s'en aperçoive et avec l'impartialité que garantit cette igno-

1. On trouvera encore quelques autres échantillons de ce mélange dans le § suivant.

rance ; le paraboliste retourne alors brusquement le verdict contre son auteur, qui s'entend ainsi condamner de sa propre bouche.

Dans la parabole des deux Fils [1], prononcée devant les Sanhédrites, Jésus cite le cas du premier fils qui refuse d'abord d'aller à la vigne, et ensuite s'y rend, et celui du deuxième fils, qui, après avoir très respectueusement promis de s'y rendre, n'y va pas. « Lequel des deux, demande le Maître, a fait la volonté du père ? Ils répondirent : le premier. Et Jésus leur dit : Je vous le dis, en vérité, les publicains et les prostituées vous devanceront dans le Royaume de Dieu. » Les Sanhédrites se sont bien innocemment condamnés : il suffit à Jésus de leur appliquer leur propre sentence. — Dans la Parabole des mauvais vignerons, et dans la rédaction de saint Matthieu, qui sur ce point diffère de celles de saint Marc et de saint Luc, lorsque les fermiers ont accueilli la suprême tentative du propriétaire, en tuant son fils et héritier, Jésus s'interrompt tout à coup et s'adressant toujours à son auditoire de Sanhédrites : « Maintenant, leur dit-il, lorsque le maître de la vigne viendra, que fera-t-il à ses vignerons ? Ils lui répondirent : Il fera périr misérablement ces misérables et il affermera la vigne à d'autres vignerons... » Et Jésus d'ajouter : « C'est pourquoi, je vous le dis, le Royaume de Dieu *vous* sera enlevé et et sera donné à une nation qui en donnera des fruits [2]. » — Le procédé est le même. On a déjà remarqué ce qu'il exige de délicatesse. D'un côté, le mâchâl doit être suffisamment voilé, pour que l'auditeur n'y reconnaisse point, n'y soupçonne point son cas ; de l'autre, il doit suffisamment ressembler à la

1. Mt., xxi, 28 s.
2. Mt., xxi, 40-43.

situation visée, pour que, le voile levé, l'évidence de l'anologie laisse sans réplique l'auditeur stupéfait. On voit aussi combien ces diverses exigences favorisent le mélange de l'allégorie et de la métaphore; les traits paraboliques, en même temps qu'ils donnent du naturel au récit, tempèrent l'éclat des métaphores; et les traits allégoriques doivent, au lever du rideau, réaliser le coup de théâtre qui condamne le juge.

Or, sur le petit nombre des mechâlim narratifs de l'Ancien Testament, il y en a trois qui utilisent ce procédé, et tous les trois avec bonheur : ce sont les histoires de Nathan, de la femme de Thécoa et du prophète anonyme [1]. Un examen attentif permet encore de signaler dans ces mechâlim un raffinement qui est bien dans la manière de la psychologie orientale, je veux parler de certains traits plus éloignés peut-être que les autres de toute intention allégorique, très peu nécessaires au développement même de la parabole, et qu'on ne s'explique, en définitive, que par un but *d'obscurcissement volontaire,* afin que l'auditeur, moins averti, prononce avec plus de décision la sentence qui lui sera fatale.

Nous avons déjà vu par quelle fiction Nathan amène

1. Dans le mâchâl de la vigne (Is., v), le prophète avait habilement disposé son récit en vue du même résultat :

Eh bien! habitants de Jérusalem,
et vous, gens de Juda,
jugez, je vous prie,
entre moi et ma vigne.
Que pouvait-on faire à ma vigne,
et que n'ai-je pas fait ?

Les Jérosolymites ne répondant pas, le prophète est obligé de poursuivre lui-même :

Eh bien ! je vais vous dire, moi,
ce que je veux faire à ma vigne.

Toutefois M. Marti (*op. l.*, p. 54) découvre une condamnation implicite dans ce silence des auditeurs.

David à prononcer un jugement de mort contre le riche malhonnête et comment il le foudroie ensuite de son : « tu es ille vir ». Il nous reste à montrer la valeur hypothétique des traits que nous avons reconnus exempts d'allégorie. Pourquoi le prophète avait-il imaginé cette scène du voyageur et du repas? N'avait-il pas d'autres moyens de faire enlever la brebis? La brebis convint au riche, aurait-il pu dire, et, sans plus de scrupules, il la prit et la joignit à son propre troupeau. Et comme le pauvre se plaignait, il le fit mourir. Mais, sous cette forme, l'allusion eût été transparente et le prophète manquait alors le but spécial de sa remontrance. En introduisant un voyageur et un repas, qui n'avaient rien d'historique, Nathan dépistait, pour ainsi dire, les soupçons que les métaphores de son récit auraient pu éveiller. Peut-être est-ce au même motif qu'il faut attribuer la mention des bœufs à côté des brebis. Un troupeau de brebis seules eût pu suggérer l'idée d'un harem ; les bœufs, à côté des brebis, donnaient l'impression d'une richesse vulgaire en gros et petit bétail.

Le mâchâl de la femme de Thécoa est conçu en ces termes : II Sam., xiv, 4 s. « La femme de Théqô'â vint donc vers le roi... Je suis une femme veuve et mon mari est mort ! 6. Or ta servante avait deux fils ; tous deux se sont battus dans la campagne et il n'y avait personne pour les séparer, si bien que l'un a frappé son frère et l'a tué. 7. Voilà maintenant que toute la famille s'élève contre ta servante, et dit : Livre celui qui a frappé son frère, afin que nous le mettions à mort, en compensation de la vie de son frère qu'il a tué, et même nous détruirons l'héritier ! Ainsi ils vont éteindre le charbon qui me reste, de façon à ne pas

laisser de nom à mon mari... 8. Le roi dit à la femme : Va à ta maison, je donnerai des ordres à ton sujet. 9. Mais la femme de Théqôʿâ dit encore au roi : Que la faute, ô mon Seigneur le roi, soit sur moi et sur la maison de mon père ! Le roi et son trône seront innocents! Le roi dit : Celui qui t'a parlé, tu me l'amèneras et il ne recommencera plus à t'attaquer, etc. [1]. »

A propos de ce mâchâl, le P. Lagrange s'exprime ainsi: « L'effet serait manqué, si la mise en scène ne correspondait pas à la situation réelle; il serait encore manqué, si la situation était tellement semblable que l'auditeur flaire la ruse. C'est ce qui est arrivé dans le cas de la femme de Thécoa, qui ressassa tellement son historiette, que David finit par soupçonner un piège [2]. » Nous serions, quant à nous, mieux disposé envers la femme de Thécoa; et même, tout compte fait, son histoire nous semble fort bien réussie. Il s'agissait, en effet, de faire entendre à David qu'il était temps de se radoucir à l'égard d'Absalon, le meurtrier de son frère Amnon, et réfugié à la cour du roi de Gessur. D'autre part, on devait ménager la susceptibilité paternelle, surprendre par adresse la grâce du coupable, plutôt que d'essayer de l'extorquer par force. L'histoire de la veuve a tout concilié. Elle parlait d'un fils meurtrier de son frère, réduit à se cacher pour échapper aux vengeurs du sang. C'était là la métaphore centrale, qui, au moment voulu, devait produire le nom d'Absalon.

Mais, tout autour, que de précautions apposées, que de détails volontairement disparates! Le fils de la veuve est son dernier « charbon », tandis que David a

1. Trad. Dhorme.
2. *RB.*, 1909, p. 353.

bien d'autres enfants qu'Absalon. Le premier semble réfugié auprès de sa mère tandis que le deuxième est à l'étranger. Celui-là est recherché par ses parents qui guettent son héritage; celui-ci par son père, qui n'est mû que par un sentiment de vengeance légale et naturelle, etc... La métaphore est encore tamisée par la douleur de cette femme trop bien simulée pour ne paraître pas personnelle. Le roi s'y trompe, et il suspend la loi du sang en faveur de cette veuve (v. 8). Mais voyons ici la dialectique féminine. La veuve insiste : elle a l'air de prendre sur elle les malédictions qui pourraient résulter pour le roi d'une telle dérogation. Et le roi, de plus en plus débonnaire, d'ajouter (v. 10) : « Celui qui t'a parlé, tu me l'amèneras et il ne recommencera plus à t'attaquer. »

La femme n'est pas satisfaite; elle ose demander que la parole royale soit scellée du nom de Iahvé. Et David jure par Iahvé qu'il ne tombera pas un cheveu de la tête du meurtrier (v. 11). Il ne pouvait s'engager plus à fond, en se laissant jouer avec plus de candeur. Sans renouveler l'apostrophe de Nathan, mais avec une souplesse modeste, qui ne manque pas d'énergie, la femme triomphe, v. 13 : « Pourquoi donc as-tu médité ainsi contre le peuple de Iahvé — et le roi en prononçant cette sentence se donne comme coupable — à savoir que le roi ne fait pas revenir celui qu'il a banni ? » Le procédé a donc une fois de plus pleinement réussi. Si, dans la suite, le roi soupçonne dans ce mâchâl la main de Joab, il fait preuve d'une perspicacité tardive qui n'efface ni son serment, ni la victoire de la veuve. — Ceux qui traitent ce mâchâl de « fable mal tournée », sont sans doute impressionnés par les vv. 15-17, qui dérangent, en effet, l'harmonie du récit, puisque après avoir très

nettement désigné David et Absalon aux vv. 13-14, la femme revient à elle-même et à son fils, comme si son histoire était vraie. Mais les vv. 15-17 ne seraient, au pis aller, qu'un verbiage déplacé, qui, encore une fois, ne détruirait pas les avantages obtenus. De plus, on peut trouver étrange qu'une femme qui a conduit le roi avec une diplomatie consommée jusqu'au jurement solennel, qui, pleinement victorieuse, sait triompher en termes retenus, se mette soudain à divaguer. Aussi beaucoup préféreront-ils, avec MM. Cook et Budde, reporter les vv. 15-17 entre les vv. 7 et 8, où ils cadrent parfaitement [1].

Le dernier mâchâl de cette catégorie est celui du prophète anonyme, I Reg., xx : « 35. Un des fils des prophètes dit à son compagnon dans la parole de Dieu : « Frappe-moi, je te prie. » Mais cet homme refusa... 37. Il trouva un autre homme et il dit : « Frappe-moi, je te prie. » Cet homme le frappa et le blessa. 38. Alors le prophète alla se placer sur le chemin du roi, et il se déguisa avec un bandeau sur les yeux. 39. Lorsque le roi passa, il cria vers le roi, en disant : « Ton serviteur était sorti au milieu du combat ; un homme s'éloigne et m'amène un homme en disant : Garde-le. S'il vient à s'échapper, ta vie en répondra, ou tu payeras un talent d'argent. 40. Et pendant que ton serviteur agissait çà et là, l'homme disparut. » — Le roi d'Israël lui dit : « C'est là ton jugement : tu l'as

1. Budde, *op. l.*, p. 267 : « Richtig vermutet Cook, dass die Verse ursprünglich zwischen 7 und 8 standen. »

Le P. Dhorme est d'un avis différent. « Il semble, dit-il, que ces paroles de la femme sont dues au besoin de reprendre le rôle qu'elle jouait précédemment et de n'avoir pas l'air d'attacher une importance exagérée aux insinuations qu'elle adresse au roi » (*Les livres de Samuel*, p. 376).

rendu toi-même. » Aussitôt le prophète ôta le bandeau de ses yeux et le roi d'Israël le reconnut pour un des prophètes. 42. Alors il dit au roi : « Ainsi parle Jéhovah : parce que tu as laissé échapper de tes mains l'homme que j'avais voué à l'anathème, ta vie sera pour sa vie et ton peuple pour son peuple. »

Le fond du mâchâl est constitué par une comparaison : de même que le prophète est censé devoir répondre de l'évasion de son prisonnier, ainsi Achab répondra-t-il devant Iahvé de la liberté qu'il a rendue à Benhadad II. Mais il y a de fortes présomptions pour que le prisonnier ne soit que la métaphore du roi de Damas. Benhadad avait été remis à Achab par Dieu, comme le prisonnier au prophète par ce guerrier; Benhadad étant voué à l'anathème, le roi d'Israël en répondait sur sa vie; néanmoins il l'a laissé partir sain et sauf. De plus, la forte somme que représente un talent d'argent (environ 8.500 francs) prouve assez que même dans le conte il ne s'agit pas d'un prisonnier ordinaire. — Cependant les traces d'obscurcissement intentionnel sont ici manifestes. Le paraboliste tient d'abord à cacher sa qualité. Il se déguise, probablement parce qu'il était personnellement connu du roi. Élie avait habitué Achab à identifier l'approche d'un prophète avec l'annonce d'un malheur. S'il avait reconnu un envoyé de Dieu, le roi se fût mis en garde contre toute histoire même à physionomie indifférente, parce qu'il aurait pu y soupçonner un piège de Iahvé. Plus que tout autre encore, l'incident de la blessure est caractéristique du genre. Peut-être le Seigneur l'avait-il imposée au prophète, comme symbole des coups auxquels le roi s'exposait par sa forfaiture. Il est difficile pourtant de n'y point voir une intention moins surnaturelle. Un homme qui n'avait rien des dehors d'un prophète et qui, le soir

d'un combat, racontait un trait de la journée, avait toute chance de faire accepter ses paroles au pied de la lettre, sans qu'on y cherchât un sens caché. Mais un guerrier qui rapportait une blessure de la bataille, ne produisait-il pas des preuves évidentes de sa véracité? Qui jamais, ce soir-là, eût songé qu'un homme s'était fait blesser exprès pour mieux accréditer une prophétie? La blessure couvrait le prophète bien mieux encore que le bandeau. Aussi Achab prononce-t-il sans hésiter la sentence de condamnation : « C'est là ton jugement, tu l'as rendu toi-même. » Le conte a réussi. Il suffit au prophète d'arracher son voile, de montrer qu'Achab a jugé sa propre cause et que sa sentence est déjà ratifiée par Iahvé.

Pour rapides que soient ces esquisses, elles suffiront, je l'espère, à prouver que dans l'Ancien Testament, l'allégorie ne répugne pas à un mélange très intime avec la parabole, ni la parabole à un mélange avec l'allégorie. Déjà donc et de ce chef, les faits ont controuvé le principe que M. Jülicher posait comme universel : « Ces deux formes de discours sont si différentes qu'elles ne supportent absolument pas de mélange[1]. »

1. *Op. l.*, p. 74.

CHAPITRE IV

LES MECHALIM RABBINIQUES.

L'exégète désireux de connaître à fond le mâchâl hébraïque, ne peut se dispenser d'étudier la riche floraison que nous en offre la littérature rabbinique. Aussi bien n'est-ce pas un excursus sans rapport avec une Introduction aux paraboles évangéliques. C'est encore étudier le sujet que d'en explorer les abords, c'est situer une question dans son vrai milieu que d'en déterminer les antécédents et les développements ultérieurs. Après avoir donc étudié le mâchâl sacré dans l'Ancien Testament, on peut espérer de mieux comprendre ensuite la παραβολή de l'Évangile, quand on connaîtra le mâchâl profane, tel que les rabbins le pratiquèrent aux premiers siècles de notre ère.

Ces mechâlim se trouvent dispersés dans toute l'ancienne littérature rabbinique, représentée surtout par ses cinq œuvres principales : la *Michna*, la *Tosefta*, le *Sifra*, les *Sifrê* et la *Mekilta*. La Michna, la Tosefta et le Sifra ont très peu de mechâlim, sans doute parce qu'ils font une large part aux discussions juridiques ou halakites. Au contraire, les Sifrê en renferment beaucoup (près d'une centaine), bien que cet ouvrage soit lui-même un midrach halakite. La Mekilta tient

le milieu entre ces deux extrêmes. M. Fiebig a eu l'heureuse inspiration de publier à part la traduction des mechâlim qui s'y rencontrent. Comme ces mechâlim sont empruntés aux principaux Tannaïtes [1], nous aurions déjà, à nous en tenir à ce midrach, un écho fidèle de la manière des Rabbins. Mais il nous est loisible d'étendre encore le champ de notre examen, grâce au travail de M. Bacher sur l'Agada des Tannaïtes, où sont rapportés les principaux mechâlim de ces Docteurs, en quelque endroit de la littérature rabbinique qu'ils aient été conservés. Les limites de la Mekilta sont ainsi considérablement dépassées.

Ainsi que M. Fiebig nous en avertit, la datation précise de chaque mâchâl serait difficile à établir. Il n'est pas sûr que tous ces récits soient des auteurs auxquels la tradition les attribue; il se peut que les rabbins dont ils portent le nom, les aient reçus des rabbins leurs prédécesseurs. A vrai dire, ces incertitudes sont pour nous de nulle conséquence. Tels qu'ils sont, ces mechâlim sont assurément, dans leur quasi-totalité, postérieurs à Jésus, et à ce titre, ils nous renseignent sur les phases nouvelles dans lesquelles le genre parabolique est entré. Pour le moment, il n'importe pas d'en savoir davantage.

La plus ancienne parabole de la Mekilta, qui est elle-même l'un des midrâchim les plus anciens, est

1. On sait que les Docteurs juifs qui fleurirent depuis Hillel et Chammaï se divisent en trois catégories : 1. Les Tannaïtes, qui comprennent cinq générations se prolongeant jusqu'au milieu du IIIe siècle. Le plus fameux est Rabbi Juda le Saint, de la 4e génération († vers 193), le rédacteur principal de la Michna. — 2. Les Amoraïm ou Amoras, qui enseignèrent à Babylone et en Palestine (5 générations en Palestine et 7 à Babylone) et qui vont jusque vers la fin du Ve siècle. Ils ont rédigé en grande partie les Talmuds. — 3. Les Saboraïm, qui vécurent soit à la fin du Ve siècle, soit dans la première moitié du VIe et qui achevèrent les Talmuds (cf. Strack, *Einleitung in den Talmud*, 4e éd., 1908, p. 81 s.; Lagrange, *Le Messianisme*, p. 341).

mise sous le nom de Rabban Gamaliel (90-110), de la première génération des Tannaïtes (T[1]). Après R. Gamaliel, il n'est pas de rabbin qui n'ait légué à ses disciples quelque mâchâl fameux. Le genre paraît dès lors constitué et jouit d'une vogue universelle. Avec R. Aqiba (vers 132) et R. Méïr, son disciple, il touche à son apogée. Il est dit, en effet, dans la Michna[1] qu'à la mort de R. Méïr les מוֹשְׁלֵי מְשָׁלִים cessèrent, c'est-à-dire probablement que la littérature des paraboles fit en lui une perte irréparable. Le dernier Midrach sur le Lévitique nous permet de remonter un peu plus haut que la Mekilta, car il nous a conservé deux comparaisons de Hillel (qui vivait sous Hérode le Grand), dans le genre des paraboles, bien qu'elles ne soient pas moulées dans la forme stéréotypée des mechâlim postérieurs. D'après les documents rabbiniques, on conclut donc que le mâchâl était pratiqué communément vers la fin du premier siècle de notre ère, et l'on soupçonne qu'il l'était déjà un siècle auparavant [2].

Après ces préliminaires, nous abordons l'étude du mâchâl. Mâchâl ne signifie plus que très rarement proverbe; le mâchâl-type, si usité dans l'Ancien Testament à propos des hommes, des peuples ou des choses, a complètement disparu; on ne peut citer en ce genre que le cas de Job[3], qui est dit mâchâl dans le sens de personnage-type, par opposition à personnage historique. Le sens de beaucoup le plus ordinaire est celui de discours comparatif et narratif[4] avec toutes ses variétés : allégorie pure, comparaison pure, et

1. Soṭa, IX, 15 : מִשֶּׁמֵּת ר׳ מֵאִיר בָּטְלוּ מוֹשְׁלֵי מְשָׁלִים.
2. M. Fiebig le fait remonter au moins jusqu'en 70 ap. J.-C.
3. Baba bathra, 15a : איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה.
4. Il est inutile d'insister ici sur le caractère de discours sapientiel, puisque tous les mechâlim sont l'œuvre des Rabbins.

mélange des deux : allégorie parabolisante et parabole allégorisante ; c'est celui auquel nous nous attarderons ici. Après avoir étudié quelques spécimens de ces divers genres, nous en dégagerons les notions qui caractérisent le mâchâl rabbinique.

1. — Allégories pures.

A l'encontre de l'Ancien Testament, il n'est pas rare de trouver dans les œuvres des Docteurs juifs des allégories pures ; nous verrons tout à l'heure à quelles conditions et, peut-on dire, au prix de quels sacrifices.

1. Pour expliquer le texte relatif à la colonne de feu, Rabbi Juda récita ce mâchâl :

« Un homme qui voyageait fit marcher son fils devant lui ; les voleurs vinrent pour l'emmener en captivité, alors il le plaça derrière lui ; le loup vint par derrière, alors il le mit devant lui. Les voleurs vinrent par devant et les loups par derrière ; alors il le prit dans ses bras. Là quand le fils fut incommodé du soleil, le Père le couvrit de son vêtement ; quand il eut faim, il lui donna à manger ; quand il eut soif, il lui donna à boire [1]. »

Les métaphores se comprennent d'elles-mêmes à la lumière de l'histoire. L'homme et le père, c'est Dieu ; le fils, Israël ; les voleurs et le loup, les ennemis des Hébreux. Il n'est pas aisé cependant de déterminer à quels événements il est fait allusion, quand il est dit que Jahvé tour à tour plaça Israël derrière lui et le

1. Mekilta sur Ex., xiv, 19 (mass. ויה בשלח, par. 4), édition Weiss, p. 36ᵇ. Bacher, II, 501. — La Mekilta sera citée d'après l'édition de Weiss. — L'Agada der Tannaïten sera citée, le vol. I, d'après la 2ᵉ édition 1903 ; le vol. II, d'après la 1ʳᵉ, 1890.

prit dans ses bras, bien que ces traits aient une forte saveur d'allégorie. A la fin de son mâchâl. le Rabbi ne s'est presque pas donné la peine de voiler la réalité sous des métaphores. Dans la phrase : « quand le fils fut incommodé du soleil, il le couvrit de son manteau », nous voyons la nuée s'étendant comme le manteau de Jahvé au-dessus d'Israël pour le protéger des ardeurs du soleil. Dans les suivantes : « quand il eut faim, il lui donna à manger, quand il eut soif, il lui donna à boire », l'allégorie s'achève dans les termes mêmes de l'histoire.

2. « Un mâchâl. Cela ressemble à un roi dont le fils s'en alla dans une province de la mer (i. e. très lointaine). Et il (le roi) alla après lui et demeura auprès de lui. Et il (le fils) alla dans une autre province, et il (le roi) alla après lui et demeura auprès de lui[1]. »

Le roi, c'est encore Dieu suivant Israël, son fils, dans ses pérégrinations en Égypte, au désert, en Palestine, en Chaldée.

3. Pour expliquer l'acte de Moïse brisant les tables de la Loi, R. José le Galiléen (de la 2e génération des Tannaïtes, T²) imagine le mâchâl suivant[2] :

« Mâchâl. A quoi comparerai-je la chose ? A un roi (de chair et de sang) qui dit à son envoyé : Va, prépare-moi (קדש) une jeune fille belle, pieuse et d'un commerce agréable. La mission remplie, le messager apprend que la fiancée a été infidèle et il déchire le contrat de mariage, pour la sauver de la mort, qui au-

1. Mekilta sur Ex., xv, 2 (mass. שירה בשלח, par. 3), éd. Weiss, p. 45. — Cf. Fiebig, p. 12.

2. Aboth de Rabbi Nathan, c. 2 : אמשול לך משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שאמר לשלוחו צא וקדש לי נערה יפה.... (cf. Bacher, I, 364).

rait suivi son infidélité, si le contrat avait eu encore sa valeur et se fût trouvé entre ses mains. Ainsi Moïse brisa les tables, au lieu de les transmettre à l'infidèle Israël, afin que la peine de mort portée contre l'infidélité, i. e. contre l'idolâtrie, ne fût pas exécutée. »

Dans la pensée de R. José, l'allégorie correspond de tous points à l'histoire. Moïse est bien le messager de Dieu, l'entremetteur chargé de négocier le mariage de Iahvé avec Israël. Le contrat est une heureuse métaphore des tables de la Loi. Moïse descendait de la montagne, quand il s'aperçut qu'Israël était infidèle ; sur-le-champ il brise les tables, pour que Iahvé ne puisse pas arguer de ce contrat pour punir les coupables. Nous n'avons pas à garantir l'authenticité du motif de cet acte, nous constatons seulement une parfaite correspondance entre la figure et ce que R. José donne pour la réalité.

4. Cette allégorie est de Simon ben Jokhaï (T[3])[1] :

« Un roi avait une fille et il lui bâtit un palais, à l'intérieur duquel elle devait demeurer ; alors il annonça : Celui qui entre chez ma fille, c'est comme s'il entre chez moi-même ! La fille du roi est la Thora ; sa demeure, c'est la demeure de Dieu (le sanctuaire) ; quiconque l'y outrage, c'est comme s'il outrage Dieu dans sa demeure céleste. »

L'allégorie est expliquée trait pour trait par le Rabbi lui-même. Une fois de plus, elle est complète.

5. A quelqu'un qui lui demandait pourquoi, dans le déluge, Dieu avait détruit tous les êtres, Rabbi Josué ben Qorkha (T[3]) répondit par ce mâchâl[2] :

1. Cité par Bacher, II, 135. Tanchuma, פקודי. — Nous n'avons pu contrôler les références de la Tanchuma.

2. Bacher, II, 321. Sanh., 108[a]. La traduction est exacte, bien que ne serrant pas la lettre du texte talmudique. On notera dès à présent l'amorce de ce mâchâl : משל לאדם שעשה חופה לבנו...

« Un roi avait préparé un repas de noce pour son fils. Le fils mourut et le roi jeta de douleur tout ce qui avait été préparé pour les noces, en disant : Que me fait tout cela, puisque celui pour qui je l'avais préparé est mort? Ainsi le Seigneur parla-t-il : n'ai-je pas créé tous les êtres vivants pour l'homme? Et maintenant que l'homme a encouru la peine de mort pour ses péchés, que me font toutes les autres créatures? »

Le roi est toujours Dieu ; le fils, cette fois, est l'homme en général. Le repas de noce peut s'entendre métaphoriquement de la vie de l'humanité qui s'annonçait joyeuse et brillante; néanmoins on pourrait peut-être aussi n'y voir qu'une comparaison. Pour le reste, l'allégorie est plaquée sur l'histoire. Les mets que l'on jette après la mort du fiancé, sont les êtres qui périssent dans le déluge avec l'homme qu'ils étaient destinés à servir.

6. Rabbi Simon ben Khalafta expliquait ainsi que la circoncision fut requise pour la participation au repas pascal :

« Un roi donna un repas à ses amis; mais il intima l'ordre que personne n'y fût admis, qu'il ne portât son signe. — Ainsi Dieu établit un repas pour commémorer la délivrance des afflictions d'Égypte, et il ordonna qu'on ne pourrait y prendre part, sans avoir sur son corps le sceau d'Abraham [1]. »

L'allégorie est encore expliquée par le Rabbi, qui s'est contenté de remplacer dans son récit Dieu par un roi, le repas pascal par un repas quelconque, et la circoncision par un signe indéterminé.

1. Bacher, II, 532; Exod. rabbah, c. 19 (dans la 2e moitié) : משל למלך שעשה משתה לאוהביו...

*
* *

La présence de ces allégories et de quelques autres qu'on pourrait encore relever dans la littérature rabbinique ne surprendra personne. Loin de contredire les conclusions qui découlaient à nos yeux de l'analyse du concept d'allégorie, elles les confirment plutôt. L'allégorie pure, disions-nous, ne répugne pas en soi ; mais il lui est difficile de se maintenir exempte de mélange parabolique, pour peu qu'elle se prolonge. Or les six allégories qu'on vient de lire, sont remarquables par leur brièveté. La plus courte tient en cinq lignes ; la plus longue n'en dépasse pas dix. L'examen des autres mechâlim fournira bientôt la contre-épreuve du principe, en montrant avec quelle facilité, dans les récits plus étendus, les éléments paraboliques se mêlent aux éléments allégoriques.

Mais déjà on aura été frappé de la persistance des mêmes métaphores. Il suffit, en effet, de parcourir quelques douzaines de mechâlim pour être convaincu de l'existence de métaphores stéréotypées ou consacrées. Le roi ou le père, c'est Dieu ; le fils, Israël ; les voleurs ou les loups, les ennemis ; les serviteurs, les prophètes ; les gardiens de la propriété du roi ou du maître, les chefs d'Israël ; les chiens, les Gentils etc... Pour surprenante qu'elle soit, cette persistance s'explique. La plupart de ces mechâlim, en effet, sont exégétiques, c'est-à-dire qu'ils ont pour but de résoudre les difficultés soulevées par un texte de la Loi, plus souvent par un fait consigné dans les Saintes Lettres. Or, si la Bible est une vaste scène, il s'y agite un nombre assez restreint de personnages. Iahvé, Israël avec ses chefs et ses prophètes, les Goïm d'Égypte, de Chaldée, ou des

peuplades avoisinant la Palestine, sont des acteurs pour ainsi dire permanents. Comme ils revenaient sans cesse dans l'histoire, ils devaient sans cesse aussi figurer dans le commentaire. Les premières métaphores trouvées parurent sans doute heureuses; on jugea que Iahvé était admirablement désigné sous le nom de roi ou de père; que les Amalécites ou les Moabites étaient bien stigmatisés par le qualificatif de loups, les Goïm en général par celui de chiens. Toute l'âme juive avec son amour et ses antipathies passait dans cette terminologie. Il se créa donc promptement en cette matière des traditions d'école et l'on aboutit à des « thèmes-clichés ». De là, la présence d'un groupe d'allégories dans les œuvres rabbiniques.

A côté de cette première cause, il en existait une deuxième. Lorsqu'un Rabbi, arrêté par la difficulté d'un fait relatif à Iahvé ou à son peuple, songeait à le justifier devant son auditoire, il ne cherchait pas dans l'histoire un autre trait dont l'analogie éclairât le premier; il préférait faire appel à son imagination et à l'analogie d'un récit inventé; et son idéal, en matière de fiction. était de reproduire exactement, de transposer le fait réel dans son récit, nous dirions mieux de calquer le conte sur la réalité. Ce décalque, on l'a déjà constaté. n'est souvent qu'un placage. A un trait répond un trait; à un personnage, un personnage ; à la place de Dieu, on dit le roi ; à la place d'Israël, le fils. L'imagination endiguée, refrénée, se voyait interdits les détails de pure fantaisie et d'ornementation, et par le fait, les éléments paraboliques devenaient extrêmement rares. C'eût été l'âge d'or de l'allégorie, si l'esprit rabbinique lui-même eût pu supporter sans impatience cette contrainte. En réalité, en dépit d'une rigidité qui contraste déjà avec l'aisance du mâchâl de l'Ancien Testament et surtout

avec le naturel des paraboles du Nouveau, le mâchâl rabbinique est plus souvent un mélange d'allégorie et de parabole, qu'une allégorie intégrale.

2. — Paraboles pures.

On rencontre encore un certain nombre de pures paraboles, c'est-à-dire de mechâlim où la comparaison domine, sans qu'on y puisse discerner, avec chance de vérité, des métaphores intentionnelles. Nous en citerons quelques exemples.

1. Rabbi Josué le Galiléen veut expliquer les regrets des Égyptiens, quand ils prirent conscience de la perte que leur causait l'exode des Hébreux [1].

« A quoi ressemble la chose? A un homme qui hérita d'un champ, où l'on pouvait semer un kor (de semences). Et il le vendit à vil prix. L'acheteur y vint; il y ouvrit des sources, y planta des jardins et des bosquets. Alors le vendeur commença à s'arracher les cheveux, parce qu'il avait cédé son héritage à vil prix. Ainsi arriva-t-il aux Égyptiens, quand ils congédièrent les Hébreux, sans savoir ce qu'ils renvoyaient. »

Personne ne voudra que les Hébreux soient représentés métaphoriquement par ce champ d'un kor. On ne verrait pas, en effet, pourquoi il est parlé d'un kor, plutôt que de deux ou de trois. L'acheteur non plus n'a pas son correspondant historique. Nul ne fit valoir Israël comme cet homme sa terre. On chercherait aussi en vain l'antitype des sources, des jardins et des bosquets

1. Cf. Fiebig, p. 24; Bacher, I, 364; Mekilta sur Ex., xiv, 5, éd. Weiss p. 32 : משל למה הדבר דומה לאדם שנפל לו בית כור בירושה מכרה בדבר מועט...

Ce ne fut que par la cessation des corvées auxquelles les fils d'Israël étaient soumis, que les Égyptiens apprirent à apprécier les fugitifs et à les regretter. Le mâchâl n'a donc rien de métaphorique ; c'est une pure comparaison qui se traduit : de même que l'homme regretta son champ vendu, de même les Égyptiens regrettèrent les Hébreux, une fois qu'ils les eurent congédiés.

2. « Le tyran Rufus demandait à Rabbi Aqiba[1] : Pourquoi Dieu nous hait-il ? nous, les païens, comme il est dit (Mal., I, 3) : Et Ésaü, je le hais, Aqiba demanda à renvoyer la réponse au lendemain. Le lendemain matin, Rufus lui demande ce qu'il avait rêvé la nuit. Aqiba raconta un songe de deux chiens qui s'appelaient Rufus et Rufina. Comment ! s'écria Rufus irrité, tu donnes à des chiens mon nom et celui de ma femme, cela mérite la mort ! Alors Aqiba dit : Tu te fâches parce que j'ai donné ton nom à des créatures qui se nourrissent, se reproduisent et meurent comme toi, et tu prends un bois sans vie, et tu lui donnes le nom du Dieu « qui a étendu les cieux et fondé la terre », « qui donne la mort et la vie », et il ne devrait pas vous haïr ? »

La comparaison se dégage avec évidence des paroles de Aqiba. De même que la majesté royale est offensée, si l'on donne le nom du roi à des créatures indignes, de même, et à plus forte raison, les païens commettent-ils un crime de lèse-majesté divine, en prêtant le nom de Dieu à des idoles. La conclusion du Rabbi contient un a fortiori des plus énergiques. Mais on solliciterait en vain les termes de ce mâchâl pour les amener à des significations métaphoriques. La mention des chiens à côté des païens pourrait éveiller d'abord l'idée

1. Cité par Bacher, I, 287. Tanchuma, תרומה.

de la métaphore classique, mais on s'aperçoit bien vite que les correspondants des chiens sont pour cette fois, non pas les païens, mais les idoles. Nous avons donc ici une pure comparaison.

3. Comparaison encore ce mâchâl du même R. Aqiba[1].

« L'étudiant ressemble au commencement à la citerne, qui ne peut donner la moindre goutte d'eau, qu'on ne la lui ait auparavant donnée ; mais ensuite, quand il peut enseigner lui-même, il ressemble à la source qui fait couler de tous côtés une eau vive ; il alimente ses élèves et les élèves de ses élèves. »

4. De même le mâchâl suivant sur Gen., III, 7 : « Les yeux de tous les deux furent ouverts[2]. »

« Un habitant d'une petite ville passait devant le magasin d'un marchand de verres, devant lequel se trouvait un couffé (קופה) rempli d'objets de verre, artistiquement travaillés. Cet homme leva son bâton et brisa les objets précieux. Le marchand le prit et lui dit : Je sais bien que je ne puis attendre de toi aucun dédommagement ; mais je veux te montrer au moins quelles valeurs tu as anéanties ! Ainsi Dieu leur ouvrit les yeux et leur fit voir combien de générations ils avaient perdues ! »

La comparaison est aussi peu allégorique que possible. Dieu n'est pas le marchand. Nos premiers parents ne passèrent pas devant une hotte remplie de verroterie ; ils n'avaient en main aucun semblant de bâton et n'ont rien brisé. Ce qu'il y a d'étrange en tout

1. Bacher, I, 297. Sifré sur Deut. (Par. עקב ; Deut., XI, 22 ; vers le milieu du § consacré à ce verset) : בור תחילתו אין יוכל להוציא טפת מים מאליו... כן תלמיד חכם לא למד מתחילתו כל דבר לא שנה אלא מה שלמד.

2. Bacher, I, 331. Gen. rabbah, c. 19 (vers le milieu) : משל לעירוני שהיה עובר...

ceci, c'est la conduite du marchand qui garde un calme philosophique, à la vue du dégât qu'on vient de lui causer. On s'attendrait à autre chose dans le monde de la pure nature. Cependant la surprise de ce trait ne prouve pas qu'il y ait allégorie; elle prouve simplement que le récit n'est pas de l'histoire vécue.

On voit par là que la parabole, non plus que l'allégorie, n'est pas tenue de transcrire tous ses détails d'après nature. Toutes les deux font choix des traits qui reviennent le mieux à leur but, qu'elles les prennent dans la réalité ou dans la fiction; la seule différence consiste en ce que l'une procède sans, l'autre avec métaphore.

5. A la question ironique, si les morts ressusciteront nus ou habillés, R. Méïr répondit [1] : « Si le grain de froment confié nu à la terre, reparaît avec une multitude de vêtements, les justes qui sont ensevelis avec leurs habits ne ressusciteraient pas habillés? »

Le mâchâl est une comparaison. Le grain de froment n'est ici qu'un grain de froment, sans métaphore, sans réalité sous-jacente, tout comme dans I Cor., xv, 37.

6. De Rabbi Simon ben Jokhaï [2] :

« Une société se trouve sur un bateau; quelqu'un prend un foret et se met à perforer le bateau à sa place. Aux représentations que lui adressent ses compagnons, il répond : De quoi vous inquiétez-vous? Je ne perfore qu'à ma place. — Mais est-ce que l'eau, répliqua quelqu'un, ne va pas pénétrer par l'ouverture et submerger le bateau? — Ainsi Job disait : Si j'ai péché effectivement, mon péché demeure sur moi; à quoi on répon-

1. Bacher, II, 68; Sanh., 50b : ומה חיטה שנקברה ערומה יוצאה בכמה לבושין צדיקים שנקברים בלבושיהן על אחת כמה וכמה.

2. Bacher, II, 139; Lév. rabbah, c. 4 (vers la fin) : משל לבני אדם שהיו יושבין בספינה...

dit : dans notre société, tu pèches aussi contre tous tes compagnons. »

Il est douteux que personne songe à voir dans le trou pratiqué sur le bateau la métaphore du péché d'un particulier. Comme la métaphore serait des plus ingénieuses, sa subtilité même est en sa défaveur. Il ne serait pas moins raffiné de chercher une métaphore dans le bateau. Le Rabbi n'a pas paru s'en soucier dans sa partie explicative ; nous-même, nous ne pourrions essayer d'y voir que le symbole de la solidarité qui unit les membres d'une même société. Mais tel n'a pas été le dessein du paraboliste. Puisque, dans le mâchâl, la *solidarité* joint tous les passagers du bateau, elle se distingue donc de ce dernier. Le bateau ne cache donc pas de métaphore : il figure ici, parce qu'il était nécessaire pour l'histoire du trou et de l'eau pénétrant par le trou. — Le sens est par suite : De même qu'un trou, pratiqué dans un coin du bateau, suffit à submerger tout le bateau, ainsi le péché d'un simple particulier est de nature à nuire à la société entière.

3. — Mélange de l'allégorie et de la parabole.

Dans les œuvres rabbiniques comme dans l'Ancien Testament, le mâchâl se rapproche davantage tantôt de l'allégorie pure, tantôt de la parabole pure ; néanmoins le mélange des deux est assez ordinaire.

1. Rabbi Siméon ben Eléazar (T[4]) veut expliquer comment les fils de Noé, ayant transgressé les sept préceptes noachiques, auraient été encore moins fidèles à garder les 613 préceptes de la Thorâh[1].

« Un mâchâl. Cela ressemble à un roi, qui établit

1. Fiebig, p. 30. Mekilta, mass. יתרו, par. 5. Ed. Weiss, p. 74[b].

deux inspecteurs ; l'un fut préposé aux provisions de paille, l'autre aux provisions d'argent et d'or. Celui qui avait été préposé à la paille, donna des soupçons (de malhonnêteté) et de plus, il murmurait de ce qu'on ne l'avait pas préposé à l'argent et à l'or. Celui qui avait été préposé à l'argent et à l'or, lui dit : Vaurien (raqa ריקה)! tu as commis des détournements dans la paille (בתבן כפרת), combien plus en aurais-tu commis dans l'argent et l'or! »

Le roi est certainement la métaphore de Dieu. La paille représente les préceptes noachiques ; l'or et l'argent les préceptes de la Loi. On pourrait sans doute ne voir dans ces derniers mots que des termes de comparaison ; mais ils ont chance d'être les métaphores courantes de toute matière vile ou précieuse. Saint Paul avait dit, à peu près dans le même sens, parlant des prédicateurs chrétiens, qui édifient leur doctrine sur le fondement de Jésus-Christ : « Si l'on édifie sur ce fondement de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois, du foin, de la paille, l'œuvre de chacun le manifestera [1]. » — L'idée de détournement est comparative ; et de même l'altercation survenue entre les deux proviseurs : les Noachiques qui n'existaient ni comme individus, ni comme secte, ne pouvaient se plaindre des disciples de Moïse, qui de leur côté n'avaient pas à répondre à des ennemis imaginaires.

2. Le mâchâl du perclus et de l'aveugle est l'un des plus originaux et des plus agréables de toute la Mekilta [2]. Un certain Antoninos, que quelques-uns

1. I Cor., III, 12-13.

2. Mekilta, mass. שירה בשלח, par. 2 vers la fin ; éd. Weiss, p. 41a : cf. Fiebig, p. 32 : משל למלך שהיה לו פרדס נאה וכו׳. La Mekilta ne rappelle d'ailleurs que l'introduction de ce mâchâl, qui était très familier aux Juifs.

identifient avec l'empereur Antonin, proposait à Rabbi Juda ses difficultés sur le jugement. L'âme, disait-il, est pure de sa nature, elle ne saurait donc être jugée ; le corps est le grand coupable, mais il se dissout, et une poignée de poussière ne saurait davantage être traduite en jugement.

« Un mâchâl, dit R. Juda, (cela ressemble) à un roi qui avait un beau jardin, où se trouvaient de belles primeurs. Il y mit deux gardiens, dont l'un était perclus et l'autre aveugle. Le perclus dit à l'aveugle : Je vois de belles primeurs dans le jardin; viens, prends-moi sur tes épaules, nous les prendrons et les mangerons. Le perclus monta sur les épaules de l'aveugle, ils les prirent et les mangèrent. Quelque temps après, vint le propriétaire du jardin, qui leur dit : Où sont les belles primeurs? Alors le perclus lui dit : Avais-je des jambes pour aller? Et l'aveugle lui dit : Avais-je des yeux pour voir? Que fit-il (le propriétaire)? Il fit monter le perclus sur les épaules de l'aveugle et les condamna les deux ensemble (comme une seule unité). Ainsi Dieu réunira le corps et l'âme pour les juger. »

Le roi est la métaphore de Dieu. Cette intention est d'autant plus manifeste ici qu'on n'avait à faire valoir dans le récit aucune prérogative royale ; un homme ou un propriétaire seraient en aussi bonne position, et peut-être viendraient-ils plus naturellement en tête de l'histoire. L'intention allégorique se voit encore dans le choix du perclus et de l'aveugle. Le perclus, c'est l'âme qui jouit de la lumière, mais qui ne peut se transporter où la poussent ses désirs ; l'aveugle, c'est le corps qui a des jambes, mais pas de raison. Les autres traits nous paraissent simplement paraboliques. Le perclus, monté sur l'aveugle, représenterait

mal l'union de l'âme et du corps; le fait de s'approprier les primeurs d'autrui, ne possède pas d'aptitude spéciale pour symboliser le péché en général. Le maître venant demander compte de ses fruits, ce n'est pas tout à fait Dieu venant instruire le procès des pécheurs, bien qu'une certaine analogie règne entre les deux faits. — Cette mise en scène signifie donc simplement : de même que le perclus et le paralytique se sont complétés pour le mal, ainsi l'âme et le corps se complètent-ils; mais unis dans la faute, ils seront réunis pour le châtiment.

3. Sur Ex., xiv, 27 : désastre des Égyptiens dans la mer Rouge[1] :

« Un mâchâl. A quoi ressemble la chose? A une colombe qui fuyait devant un épervier et pénétra dans la salle à manger du roi. Le roi lui ouvrit la fenêtre de l'est, et la colombe entra et elle fut sauvée. L'épervier y pénétra après elle. Alors le roi ferma sur lui toutes les fenêtres et se mit à l'accabler de traits. »

Ce mâchâl est une allégorie parabolisante. Le roi, c'est Dieu. La colombe et l'épervier sont d'heureuses métaphores des Hébreux et des Égyptiens. Au contraire, la salle du festin n'est rien moins qu'allégorique : on ne voit pas du tout en quoi la mer Rouge peut être assimilée à une salle de festin. La fenêtre non plus n'est appelée que par la salle. Mais pourquoi cette fenêtre est-elle dite orientale? Du point de vue descriptif, le rabbin aurait aussi bien pu dire fenêtre de l'ouest, du sud ou du nord; et même sans épithète, le récit eût été aussi vivant : le roi lui ouvrit la fenêtre et la colombe entra. Mais ce détail s'explique, si l'on

1. Fiebig, p. 40. Mekilta sur Ex., xiv, 27, mass. בשלה, par. 6; éd. Weiss, p. 40a :

למה הדבר דומה ליונה שברחה מבן נץ.

se rappelle que la mer Rouge s'ouvrit à l'est de l'Égypte devant les Hébreux fugitifs : ce terme est donc allégorique. Les traits dont fut accablé l'épervier, ne sont qu'une comparaison pour donner une idée du désastre des Égyptiens dans la mer Rouge.

4. Rabbi Juda ben Rabbi Simon disait ce mâchâl [1] :

« Quelqu'un était assis et faisait une couronne. Un autre vint à passer, et le voyant, lui dit : Pourquoi es-tu assis et que fais-tu ? Il lui répondit : Une couronne. Alors l'autre lui dit : Tout ce que tu peux y mettre de pierres précieuses et de perles, mets-l'y ; d'émeraudes, mets-l'y ; car elle sera un jour placée sur la tête du roi. — Ainsi dit le Saint, — qu'il soit loué, — à Moïse : Tant que tu pourras embellir Israël, fais-le ; le décorer, fais-le ; car un jour je me glorifierai en lui. Car il est dit : Israël, par toi je suis glorifié » (Is., XLIX, 3).

Ici encore au milieu d'éléments paraboliques se discernent quelques éléments allégoriques. Nous connaissons le roi ; le joaillier, c'est Moïse ; la couronne, c'est le peuple ; les pierres précieuses, sont les actes de vertu, qui doivent orner Israël. Mais le passant-conseiller, le détail des pierres précieuses, perles, émeraudes, la tête du roi ne sont que des traits ordonnés en vue du récit.

5. Interrogé par ses élèves pourquoi Dieu ne fournissait pas en une fois pour toute l'année la provision de manne aux Israélites, Simon ben Jokhaï répondit [2] :

1. Cité par Ignaz Ziegler : Die Königsgleichnisse des Midrasch, beleuchtet durch die römische Kaiserzeit (Breslau, 1903), p. 8.

2. Bacher, II, 136-137. Ioma, 17ª. Remarquer encore l'amorce de ce mâchâl :

אמשול לכם משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שיש לו בן אחד.

« Un roi fournit à son fils sa subsistance pour une année; alors le fils se contenta de se présenter devant son père une fois dans l'année. Le roi décida alors de ne lui donner que jour par jour sa nourriture, par où il fut forcé de visiter son père chaque jour. » Ainsi le fait que la manne ne tombait que pour chaque jour, contraignit les Israélites à se soucier du lendemain et à tourner leur cœur vers leur père du ciel.

L'allégorie est évidente. Le Rabbi, sans se donner la peine de varier le motif du récit, a plaqué son mâchâl sur la réalité historique. S'il dit roi et fils au lieu de Dieu et Israël, il conserve le terme de nourriture et les échéances d'un jour et d'une année. Toutefois la phrase initiale ne nous semble jouer que le rôle d'introduction parabolique. Il n'est dit, en effet, nulle part que Iahvé ait essayé de fournir à Israël en une fois toute la nourriture d'une année, car nous ne pensons pas que R. Simon fasse allusion à la récolte annuelle, laquelle aurait dû entraîner l'oubli du Seigneur jusqu'à la récolte suivante. R. Siméon raconte ce qui aurait pu arriver, plutôt que ce qui arriva effectivement. Ce détail n'a donc pas de visée historique.

6. Mâchâl de l'école d'Ismaël[1] pour expliquer que la terre soit nommée en premier lieu (Gen., I, 2), bien que (Gen., I, 1) le ciel ait été d'abord créé : « Mâchâl. Cela ressemble à un roi qui ayant ordonné à ses serviteurs de se trouver le matin à sa porte et y trouvant des femmes et des hommes, commencera par exalter ceux qui n'ont pas coutume de se lever matin et qui cependant sont venus. »

Le roi, les serviteurs, le matin sont métaphoriques;

1. Bacher, II, 341. Chagiga, 12b etc. : משל למלך ב׳זד שאמר לעבדיו

la porte, les hommes, les femmes ne sont amenés que par le développement de l'allégorie et ne figurent ici qu'à titre d'éléments emblématiques.

4. — Conclusions.

1. S'il faut à présent caractériser le mâchâl rabbinique, on doit reconnaître en premier lieu que, en règle générale, il est *exégétique*, c'est-à-dire que la grande majorité vise l'explication des difficultés de la Sainte Écriture, spécialement de la Thorâh, tandis que le mâchâl de l'Ancien Testament solutionnait volontiers des cas quelconques de la vie pratique. Par suite, ce dernier était accessible à toutes les catégories de sages, aux rois comme Joas, aux prophètes comme Nathan, Isaïe ou Ezéchiel, voire même à des personnes du petit peuple comme la femme de Thécoa. Le mâchâl rabbinique, au contraire, n'apparaît plus que sur les lèvres des savants d'Israël. Et ceux-ci ne sont plus les docteurs populaires, parcourant comme Jésus les villes et les bourgs pour enseigner les petits et les simples ; ce ne sont pas davantage des apôtres ambulants, passant d'une communauté à l'autre, pour y raviver la ferveur de la Loi. Ils ne représentent plus que l'aristocratie de la pensée juive ; ils se renferment dans leurs écoles de Jabné, de Sepphoris ou de Tibériade ; ce sont avant tout des professeurs chargés de cours supérieurs sur le droit canon et l'exégèse bibliques. Le mâchâl n'est plus pour eux qu'un instrument de pédagogie rabbinique, ce n'est plus qu'un genre scolastique. Quelquefois, le Rabbin découvrant ou soupçonnant que l'interprétation d'un texte ou d'un fait serait un embarras pour ses élèves, s'arrête de lui-même et, allant au-de-

vant de la difficulté, propose un mâchâl explicatif ; d'autres fois le mâchâl est provoqué par une objection bienveillante ou ironique. Les mechâlim précités renferment des exemples de l'un et de l'autre cas.

Il faut cependant ajouter que quelques-uns de ces mechâlim furent prononcés dans des conférences ou des discussions particulières. Telles sont les paraboles racontées par Rabban Gamaliel, en réponse aux questions d'un philosophe : Pourquoi Dieu est-il jaloux des autres dieux? (Deut., IV, 24)[1]. — Pourquoi Dieu s'irrite-t-il contre les idolâtres et non contre les idoles[2]? Telle encore l'histoire du perclus et de l'aveugle récitée par Rabbi Juda le Saint en réponse à l'objection de Antoninos sur le jugement de Dieu et que nous avons reproduite plus haut... Tel est le mâchâl du renard et des poissons dit par Rabbi Aqiba à R. Pappos ben Jehouda qui voulait le détourner d'enseigner la Loi par crainte du gouvernement romain[3].

Encore est-il que sur ces trois exemples, les deux premiers se ramènent à l'exégèse.

2. De ce caractère exégétique découle, en règle générale, une grande clarté. Nous nous sommes déjà expliqué plus haut là-dessus. Ces mechâlim n'abordent pas leur sujet ex abrupto comme le font plusieurs mechâlim de l'Ancien Testament et plusieurs para-

1. Aboda zara, 55a : אמשול לך משל למה ה"ד דומה לאדם שנשא אשה על אשתו... La femme évincée se plaint d'autant plus que sa rivale est de condition plus inférieure (cf. Bacher, I, 78).

2. Aboda zara 54b (dans la 2e moitié). L'amorce est la même que la précédente : Je vais te dire un mâchâl. A quoi cela ressemble-t-il? למלך ב"ו שהיה לו בן אחד ואותו הבן היה מגדל לו את הכלב... Le fils a donné à ce chien le nom de son propre père. Si le fils jure par le nom du chien, contre qui le père s'irritera-t-il? Contre le chien ou contre son fils? (Cf. Bacher, I, p. 78).

3. Berakoth, 61b (vers le milieu) : אמשול לך משל לשועל שהיה מהלך ע"ג הנהר וראה דגין (cf. *RB.*, 1909, p. 358).

boles du Nouveau, c'est-à-dire sans avertissement préalable du sujet qui va être traité. La difficulté à éclaircir ayant déjà été exposée en termes historiques, tous les auditeurs possèdent déjà les données du problème. Si le mâchâl n'offre pas de difficulté interne exceptionnelle, son rapport avec la réalité sera donc parfaitement saisi. — L'allégorie elle-même devait être rarement obscure, puisque le public était familiarisé avec les métaphores courantes ; au reste, la connaissance de ce qu'on pourrait appeler le procédé de la substitution plaquée, eût bien vite traduit pour l'auditeur averti telle ou telle métaphore insolite. De tout ceci nous concluons que le mâchâl rabbinique, *tout sapientiel qu'il fût,* tout scolastique, tout compassé qu'il fût, n'était rien moins qu'énigmatique. Si donc le mâchâl ancien avait, à l'époque de Jésus, versé dans l'énigme, par suite d'une réaction de scribes, ainsi que le veulent MM. Jülicher et Loisy, il faut expliquer par quel phénomène il s'est dégagé à nouveau d'obscurités si complexes pour redevenir clair aux siècles des grands Rabbins. On s'attendrait, en effet, à trouver dans ces Docteurs de Palestine et de Babylone, Tannaïtes et Amoras, des héritiers directs des scribes alexandrins. Or, c'est le contraire qui a lieu ; le mâchâl rabbinique, sous le bénéfice des réserves faites, se rattache, au point de vue de la clarté, au mâchâl de l'Ancien Testament. Nous aurions déjà dans ce fait une forte présomption que la vie du mâchâl s'est poursuivie dans le même sens, depuis le Pentateuque jusqu'aux Talmuds, sans s'infléchir à un point quelconque de son parcours. Mais si l'on rattache la conclusion présente à la conclusion à laquelle nous a menés l'étude des textes deutérocanoniques ou apocryphes, il résulte de ce rapprochement, non pas une

forte présomption, mais la certitude que le mâchâl ne s'est pas essentiellement modifié, et que tout en épousant, sous l'influence de causes multiples, toutes les nuances de la clarté et de la pénombre, il n'a jamais « échoué dans les bras de l'énigme ».

3. Une autre conclusion, sur laquelle on nous permettra de ne pas insister, en raison de l'attention que nous lui avons jusqu'ici accordée et des preuves que nous croyons en avoir fournies, c'est le *mélange de l'allégorie et de la parabole.* On a vu par quels procédés tels récits, qui d'après la marche normale des choses, se fussent tempérés d'éléments paraboliques, se sont maintenus à l'état de pure allégorie, et comment, loin de contredire nos principes, ces exceptions les confirment. En dépit de cette poussée allégorique, le mélange demeure l'ordinaire, et l'ordinaire, c'est le naturel. — C'est la deuxième fois que nous nous arrêtons au cours de ce travail pour surprendre sur les faits cette affinité, cette mixtion, cette fusion des deux genres : *mélange dans les mechâlim de l'Ancien Testament, mélange dans les mechâlim rabbiniques.* Peut-être conviendra-t-il de s'étonner modérément, si le mélange reparaît encore dans les παραβολαί évangéliques.

4. Il ne sera pas inutile non plus de dire un mot des « gaucheries » des mechâlim rabbiniques. Il est de mode aujourd'hui, en exégèse, de scruter les textes inspirés, notamment les textes des Synoptiques, pour y surprendre les moindres traces d'anomalie dans les transitions, dans la trame même des récits et des discours. Dans la « haute critique », on escompte ces découvertes comme de précieux indices pour discerner dans le texte sacré les éléments primitifs des éléments rédactionnels. Sans condamner *a priori* et *abso-*

lument cette méthode, nous voudrions y dénoncer un écueil contre lequel tous ne songent pas assez à se prémunir. On s'imagine sans peine que tout récit provenant de la plume d'un auteur unique, fût-il sémite, doit se dérouler suivant toutes les lois d'une pensée sévèrement logique, sans bonds, sans écarts, sans redites, d'un mot, sans gaucheries. Je dis plus, on suppose que tout discours de Jésus doit être un chef-d'œuvre conforme à toutes les exigences de notre rhétorique et de notre goût. Il faudra donc, par exemple, dans une parabole, que tous les termes soient châtiés, toutes les comparaisons rigoureusement correspondantes, toutes les métaphores irréprochables; la comparaison ne pourra jamais s'atténuer en allégories; le pivot de l'application ne pourra se déplacer, si légèrement que ce soit, du centre de l'histoire, etc... Tout ce qui s'écarte de ces normes de notre pensée, est déclaré inauthentique, soudure de rédacteur ou produit de la tradition. — Mais on oublie que le génie sémite, même celui d'un auteur inspiré, même celui de Jésus, garde jusque dans ses chefs-d'œuvre son indépendance vis-à-vis de notre idéal classique, qu'il ne consentirait jamais à s'emprisonner dans nos entraves intellectuelles, et par conséquent que *tout ce qui est imparfait n'est pas forcément inauthentique.*

Ces réflexions sont inspirées et confirmées par la lecture de plusieurs mechâlim de la littérature rabbinique. On y constate que des professionnels de la parabole comme l'étaient les Rabbins, n'atteignaient pas à la perfection chaque fois qu'ils y prétendaient ou qu'ils n'y prétendaient pas chaque fois qu'ils en auraient eu l'occasion. C'est ainsi qu'ils ne se sont pas toujours gardés des heurts, des défauts de correspondance, des gaucheries. Or ces pièces étant d'une seule

venue, personne, j'espère, n'y cherchera d'indices rédactionnels. — Voici quelques exemples choisis parmi les plus typiques.

Eléazar ben Arach allait, en compagnie de quatre condisciples, consoler son maître Jochanan ben Zakkai de la mort de son fils. « Il lui dit : Quelqu'un avait reçu du roi un objet en dépôt et (dans le sentiment de sa responsabilité) il gémissait tous les jours : Si je pouvais être heureusement délivré du souci de l'objet confié ! — Toi aussi, ô maître, tu avais un fils qui était versé dans toutes les branches de la science et qui maintenant est dégagé des péchés de ce monde. Ne devrais-tu pas t'ouvrir à la consolation, puisque tu as heureusement rendu ce dont Dieu t'avait confié la garde[1] ? »

L'intention d'Eléazar de calquer son histoire sur le malheur survenu à son maître, est manifeste : le roi, l'objet prêté, le terme du prêt, sont des métaphores pour signifier Dieu, le fils défunt, la mort... Mais on remarque d'abord que le paraboliste n'a pas songé à relever la nature du dépôt ; c'est un *objet* confié, dit-il, au lieu de : un *trésor*, comme on s'y attendrait, puisque le fils de R. Jochanan était un enfant de si grande espérance. Mais on sera plus frappé de l'espèce d'incohérence introduite dans les soucis du dépositaire. On nous dépeint ses préoccupations, pendant qu'il a la garde du dépôt, au lieu de nous décrire sa joie d'avoir à le restituer ; tandis que le malheureux père n'a pas du tout soupiré après le moment où il rendrait son fils et que, au contraire, il souffre cruellement aujour-

1. Bacher, I, 69 ; Aboth de Rabbi Nathan, c. 14 : Eléazar recourut à la formule d'introduction la plus solennelle : אמשול לך ... לאדם שהפקיד אצלו המלך פקדון. בכל יום ויום היה בוכה וצועק ...

d'hui de sa mort. Le paraboliste voulait sans doute l'ouvrir à des pensées de consolation, mais il s'y est pris fort maladroitement.

Le mâchâl suivant, de Simon ben Jokhaï, laisse encore plus à désirer :

« Deux athlètes luttaient devant le roi, à qui il aurait suffi d'un signe pour les séparer. Il ne le fait pas et l'un l'emporte sur l'autre et le tue ; et le mourant crie : Qui porte mon droit devant le roi ? C'est ainsi que la voix du sang d'Abel crie vers Dieu [1]. »

Le dessein de copier le récit de la Genèse est encore évident ; mais quelle n'est pas la gaucherie du décalque ! Les deux athlètes qui se mesurent volontairement, représentent aussi peu que possible le cas des deux premiers frères. Là, c'est une lutte ouverte et loyale ; ici, un lâche assassinat. Le roi figure aussi très mal le Seigneur. Mais surtout on ne voit pas pourquoi l'athlète vaincu en appelle au roi, ni quel droit il peut encore faire valoir. Il n'y a d'autre motif à cette finale que la nécessité où se trouvait le paraboliste d'expliquer la voix du sang d'Abel. Il s'en faut qu'aucune parabole de l'Évangile soit aussi mal tournée.

Ce mâchâl est encore de Simon ben Jokhaï :

« Quelqu'un conservait dans un tonneau des figues et des noix ; il prit un scorpion, le mit à l'ouverture du tonneau qu'il cercla et plaça dans un coin de sa maison. Il dit à sa femme : Mon enfant, tout ce qui est dans la maison est à toi, à l'exception de ce coin dont surtout tu n'approcheras pas. Que fit la femme ? Un jour que son homme était allé au marché, elle ouvrit le tonneau, y introduisit la main et fut mordue par le

1. Bacher, II, 139; Gen. rabbah, c. 22 (vers la fin) : לב' אתליטין שהיו עומדין ...

scorpion, si bien qu'elle dut se mettre au lit. Lorsque son mari rentra à la maison, elle se plaignit à lui : Je mettais la main dans le tonneau et j'ai été mordue par un scorpion ; je vais en mourir. Alors son mari lui dit : Ne t'avais-je pas défendu de t'approcher de ce coin ? Et il la quitta, rempli de colère. — Ainsi Adam transgresse-t-il la défense de toucher à certain arbre du jardin l'Éden. Il mangea de son fruit et fut chassé [1]. »

Avec le désir de transposer la scène du paradis terrestre, on admirera la maladresse de ce Rabbi dans l'arrangement de son histoire. Le trait des figues et des noix, si précieusement gardées dans un tonneau, comme des objets rares, manque de naturel. Le scorpion, posté à la bonde du tonneau, est une réduction des dragons mythologiques de la Toison d'or ou du palais de Minos. Enfin comment ne pas être déçu en entendant que la femme du mâchâl est la figure, non pas d'Ève, mais d'Adam ? Nous avons ainsi cette anomalie que, dans la parabole, c'est l'homme qui joue le beau rôle, donne des ordres, se fâche de leur transgression, tandis que dans le récit biblique, il reçoit le commandement de Dieu comme sa femme et, comme elle, mange du fruit défendu.

Nous terminerons cette revue des mechâlin rabbiniques par un spécimen de preuve, qui est bien le plus curieux qu'on puisse imaginer. Rabbi José ben Khalafta, voulant démontrer que l'arbre de la science du bien et du mal était un figuier, s'exprime en ces termes [2] :

1. Bacher, II, 410. Aboth de R. Nathan, c. 1 : אמשול לך משל למה אדם הראשון דומה לאחד שהיה לו אשה בתוך ביתו...
Ici commence l'histoire du tonneau.

2. Bacher, II, 184. Gen. rabbah, c. 15 (vers la fin) : משל לבן מלכים שקלקל עם א׳ מן השפחות ...

« Un fils de prince pécha avec l'une des esclaves de son père; celui-ci l'entendit et chassa son fils du palais. Celui-ci chercha un asile à la porte des esclaves ; mais aucune ne le reçut; seule, celle avec qui il avait péché, lui ouvrit sa porte. » Ainsi, raisonne le Rabbi, Adam ne trouva-t-il d'abri sous aucun arbre, si ce n'est auprès du figuier ; c'était *donc* celui auprès duquel il avait péché.

Ce mâchâl suppose une singulière mentalité dans son auteur, puisqu'il suppose qu'une histoire imaginaire suffit à prouver un fait réel; et quel fait ! La tradition juive croyait savoir [1] qu'à l'instant où Ève mangea du fruit défendu, tous les arbres du paradis perdirent leurs feuilles, à l'exception du figuier, dont le fruit avait été l'occasion de son péché. Ce fut donc des feuilles de cet arbre qu'Ève dut se couvrir. Voilà le fait que Rabbi José sentait le besoin de mieux établir devant le public des écoles; à cette fin, il a recours au conte de l'esclave. On ne saurait être plus tranquille dans le sophisme; toutefois ce cas est trop extraordinaire pour qu'on puisse juger de la logique de tous les Rabbins par les intuitions de celui-là.

*
* *

Nous finirons en signalant quelques amorces des mechâlim rabbiniques, qui ne sont pas sans analogie avec celles des paraboles évangéliques. Tous les exégètes ont relevé l'étrangeté littéraire des introductions de maintes παραβολαί : le *Royaume* de Dieu est semblable à un *homme* qui a semé de la bonne semence dans son champ ; — il est semblable à un *grain de sénevé*, au

1. Apocalypse de Moïse, 16.

ferment, à un trésor, à un marchand, à un filet, etc. (Mt., xiii). On n'a pas de peine à montrer que le royaume de Dieu ressemble mal à un homme, à une graine... à un filet. Ce n'est pas d'ailleurs à cela que le paraboliste veut le comparer, mais bien à la scène où le filet, la graine, l'homme jouent un rôle. Il faudrait dire normalement : il en est du royaume comme du cas suivant : un homme sema de la bonne semence, etc... Mais ce que les exégètes n'ont pas assez remarqué, ce qui frappe néanmoins dès qu'on étudie les mechâlim rabbiniques, c'est que cette formule n'est pas la propriété littéraire de Jésus. On la trouve, en effet, fréquemment dans la bouche des Docteurs juifs ainsi qu'on a pu le constater par les fragments de mâchâl plusieurs fois déjà cités en note. Rabban Gamaliel répond à un philosophe : Je vais te dire un mâchâl. A quoi comparerai-je la chose? A *un roi* de chair et de sang qui part pour la guerre[1]. — Et Rabbi José, le Galiléen, expliquant les regrets des Égyptiens après le départ des Hébreux, disait : A quoi ressemble la chose? A un homme qui hérita d'un champ où il pouvait semer un kor[2]. — Et Rabbi Méïr, au sujet de la dispute des tribus sur les bords de la mer Rouge : Un mâchâl. A quoi ressemble la chose? A un roi de chair et de sang qui avait deux fils, etc.[3]. — On reconnaîtra dans ces expressions des formules stéréotypées, à l'usage de tous les Docteurs, de Jésus comme des Rabbins. On voit aussi par ces exemples ce qu'il faut penser des considérations que les exégètes prodiguent sur Mc., iv, 30 : « Cui assimilabimus re-

1. Mekilta, éd. Weiss. p. 76 ; Fiebig, p. 15 (cf. texte ci-après, page suivante, note 1).

2. Mek., Weiss, p. 32b ; Fiebig, p. 25.

3. Fiebig, p. 27. Mekilta, mass. ויהי בשלח, par. 5 (au commencement), p. 38 : משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שהיו לו שני בנים

gnum Dei? aut cui parabolæ comparabimus illud? » Ils y voient l'hésitation d'un grand esprit à la recherche de la formule qui le mettra plus à la portée des simples, tandis que nous n'avons encore là plus probablement qu'une précaution oratoire familière à la rhétorique juive. — La formule la plus complète et la plus solennelle des Rabbins est celle qu'on vient de lire dans le mâchâl de Rabban Gamaliel : Je vais te dire un mâchâl. A quoi comparerai-je la chose? A un roi de chair et de sang [1]. On disait aussi plus simplement : Mâchâl. A quoi cela ressemble-t-il? A... Ou bien plus brièvement encore : Mâchâl à (משל ל) ; où enfin tout court : à (ל), en omettant toute la formule. « Cette simple notation algébrique, conclut le P. Lagrange, marque qu'on faisait de la parabole un emploi très fréquent [2]. »

A côté de ces amorces, il faut relever au moins une expression commune aux mechâlim [3] et aux paraboles. « A quoi comparerai-je la chose? demandait Rabban Gamaliel. A un roi de *chair et de sang* qui part en guerre ». « A quoi ressemble la chose? demandait à son tour R. Méïr. A un roi *de chair et de sang*, qui avait deux fils. » *Chair et sang* est une expression manifestement synonyme d'homme dans le mâchâl suivant sur la résurrection : « Si un vase de verre, qui a été produit par le souffle *de la chair et du sang*, peut être reconstitué, après avoir été brisé, combien plus

1. אֶמְשׁוֹל לְךָ מָשָׁל לְמָה הַדָּבָר דּוֹמֶה לְמֶלֶךְ בָּשָׂר וָדָם.

2. *RB.*, 1909, p. 356. — Dans la parabole de la semence qui croît d'elle-même, à propos de l'expression assez étrange : sicut granum sinapis, ὡς κόκκῳ σινάπεως (Mc., IV, 31), le P. Lagrange suppose très heureusement que ce ὡς remplace le ל de comparaison (*Évangile selon saint Marc*, p. 115).

3. On a pu voir par les citations précédentes combien cette expression est fréquente dans la littérature rabbinique.

cela vaudra-t-il du corps de l'homme qui a été produit par le souffle de Dieu[1] ! »

De même, par analogie et d'après le contexte, roi de chair et de sang est à traduire : un roi de chair et d'os, un roi qui n'est pas un mythe, un homme roi. Or saint Matthieu porte, xxii, 2 : le royaume des cieux est semblable à un homme roi, ἀνθρώπῳ βασιλεῖ, ce que M. Franz Delitzsch a rendu dans sa traduction hébraïque du Nouveau Testament : דומה מלכות השמים למלך בשר ודם ; et xiii, 45, le royaume des cieux est encore semblable homini negotiatori, grec : ἐμπόρῳ, mais, d'après une variante autorisée, ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ, ce que M. Delitzsch traduit encore : דומה ... לאיש סחר.

*
* *

Au point où nous en sommes, nous ne pouvons nous soustraire à l'examen d'un dernier problème : comment expliquer cette ressemblance entre les paraboles de Jésus et celles des Rabbins ? Ceux-ci ont-ils subi l'influence du Maître ? ou bien ont-ils puisé, aussi bien que Jésus, à une source commune ? La première hypothèse semble bien peu probable. Le P. Lagrange dans le chapitre de son *Messianisme* consacré à l'attitude du rabbinisme envers le christianisme[2], a montré la défaveur que rencontra parmi les Rabbins la doctrine du jeune Rabbi de Nazareth. « Le judaïsme, dit-il, a adopté une solution radicale vis-à-vis de l'Église. Il l'a sim-

1. Bacher, II, 344. Sanh., 91a :

מה כלי זכוכית שעמלן ברוח בשר ודם ...

Il est juste d'ajouter que cette expression semble avoir été courante dans la littérature juive à une époque bien antérieure. Cf. par exemple Eccli., xiv, 18 : כן דורות בשר ודם.

2. *Le Mess.*, p. 288 s.

plement ignorée[1]. » Quant à la personne adorable de Jésus, on peut lire, dans ce même chapitre, quelques-unes des calomnies dont ils essayèrent de la couvrir. « L'attitude du Talmud envers Jésus, conclut le même savant, est ce qui lui fait le moins d'honneur[2]. » M. Israël Lévi s'est constitué défenseur d'une thèse qui aboutit à des résultats analogues. D'après lui, les Rabbins voyant que les chrétiens reprenaient pour leur compte plusieurs points de doctrine professés dans la Synagogue, refusèrent désormais de les tenir et inaugurèrent en dogmatique une phase de réaction ou de reploiement. M. Levi en a publié un cas assez typique sur le péché originel[3], et l'on pourrait étendre encore les bases de cette démonstration.

Dans ces conjonctures, il est difficile d'admettre que les Rabbins aient subrepticement copié la méthode pédagogique de Jésus. Tout au plus comprendrait-on à la rigueur que le succès de ce dernier ait excité les Docteurs à se servir eux aussi de paraboles dans leur enseignement. Cependant, il demeure inadmissible qu'en imitant le genre, ils aient poussé la servilité jusqu'à

1. *Le Mess.*, p. 298.
2. *Ibid.*, p. 290.
3. *Le péché originel dans les anciennes sources juives*, 1907. « Dans les pages qui suivent, nous voudrions justement montrer les traces d'une évolution due à l'expansion du Christianisme naissant. Mais c'est d'une réaction qu'il s'agit plutôt que d'un développement, car, au lieu d'entraîner dans son orbite et de modeler à son image la vieille Synagogue, l'Église n'a provoqué chez celle-ci que protestation et résistance, repliement sur soi-même et défiance, par-dessus tout, suspicion à l'endroit des idées devenues partie intégrante ou élément de succès dans l'hérésie détestée » (p. 2). — Cette thèse mérite attention ; M. Labourt s'en est déclaré partisan : *Le péché originel dans la tradition juive contemporaine de N.-S.; Rev. du Clergé français*, 1er avril 1909, p. 37. — Le P. Frey, cependant, en conteste l'exactitude sur le point spécial du péché originel (L'état originel et la chute de l'homme : *Rev. des sciences philosophiques*, 1911, p. 543) ; toutefois il trouve lui-même « indéniable que le rabbinisme postérieur a accentué ses divergences doctrinales en face du christianisme » (*ibid.*).

reproduire des détails, qui auraient été la frappe personnelle de l'esprit de Jésus, savoir : les interrogations multipliées pour amener le mâchâl, l'habitude de comparer une chose à une personne, lorsque, en réalité, on l'assimile à une scène, des expressions telles que : un roi homme, un roi de chair et de sang. Ces formules devaient déjà être courantes dans le monde rabbinique, à l'époque de Jésus. D'autre part, les formules sont inséparables des mechâlim eux-mêmes. Elles n'existaient pas à l'état de cadres abstraits, prêtes à s'adapter à n'importe quelle histoire; si on les connaissait avant Jésus, ce n'était que par les mechâlim auxquels elles étaient jointes. Aussi bien, à y regarder de près, les paraboles évangéliques portent-elles l'empreinte d'un genre fixé. Nulle part ne se révèlent les hésitations d'un génie à l'essai; les modalités que nous signalions tout à l'heure, paraissent aussi impersonnelles que dans le Talmud; et même s'il y a une différence, personne ne fera difficulté de la reconnaître toute à l'avantage de Jésus. Les paraboles évangéliques sont des chefs-d'œuvre, tandis que les mechâlim rabbiniques sont déjà en pleine décadence : exercice d'école, genre mort.

Mais si la parabole était déjà pratiquée au Ier siècle, à quelle époque faut-il faire remonter la floraison de ce genre? Nous avons signalé plus haut des traces de mâchâl dans les enseignements de Hillel; de leur côté les constatations actuelles nous ramènent à cette même date, et rien n'empêche que nous remontions plus haut encore dans la série des couples (zouggôth) des Docteurs qui furent les prédécesseurs de Hillel et de Chammaï. Nous avouons cependant que toute donnée nous manque pour fixer à un moment quelconque de l'histoire le point initial de ce renouveau parabolique.

Toutefois à ce point, quel qu'il soit, une question se pose : cette floraison fut-elle due à des influences indigènes ou bien à des influences étrangères? Le P. Lagrange penche pour ce dernier sentiment. « Il est vrai, dit-il, qu'ils (les Rabbins) ont développé beaucoup plus que l'Ancien Testament, la parabole dite évangélique, comprenant la parabole d'Aristote et la fable; mais il est plus naturel d'en chercher la cause dans l'influence de la littérature grecque, ou plutôt dans les habitudes populaires de l'hellénisme [1]. » Cette opinion nous paraît moins probable que l'autre. Sans doute la παραβολή avait été cultivée par Socrate et la fable par Ésope; mais on ne voit pas que, en dehors de là, l'une et l'autre se soient beaucoup développées ni surtout qu'elles aient pénétré dans les masses populaires. L'influence grecque ne pouvait donc guère colporter un genre qui ne s'identifiait pas avec l'esprit grec; et les Rabbins n'en eussent été touchés qu'au cas où ils auraient eu un commerce abondant avec la littérature grecque, ce qui ne semble pas avoir eu lieu. Il suit de là que l'épanouissement extraordinaire du mâchâl a toute chance d'être autochtone; en tout cas, il peut s'expliquer sans recourir à des influences étrangères. Depuis des siècles, en effet, le genre était connu, bien qu'il ne fût pratiqué qu'au hasard des circonstances et des génies. Mais il suffisait qu'un Rabbin s'aperçût enfin de ses avantages pédagogiques, pour le signaler à l'attention de tout le corps enseignant. Du coup, le mâchâl devenait le procédé classique, la preuve universelle où devaient exceller des Docteurs comme R. Aqiba et R. Juda le Saint. Quand Notre-Seigneur parut, le genre était constitué. Le Maître ramassa un instrument

1. *RB.*, 1909, p. 363.

d'ordre éminemment populaire et, le maniant avec une dextérité consommée, il prononça ses παραβολαί. Les Rabbins le suivirent, mais leurs mechâlim auraient été ce qu'ils sont, alors même que les paraboles de l'Évangile n'auraient pas été dites.

Devant ces faits, il n'y a aucune inconvenance à refuser à Jésus le titre d'initiateur. Il reste néanmoins toujours que, au point de vue de la forme, les παραβολαί surpassent les mechâlim de toute la hauteur du génie, et, au point de vue de la doctrine, de toute la hauteur de la révélation et de la divinité.

CHAPITRE V

LA PARABOLE CHEZ LES AUTEURS CLASSIQUES.

Il y a moins de trente ans, le présent chapitre, dans une Introduction aux Paraboles évangéliques, n'aurait offert qu'un intérêt spéculatif : celui de marquer la différence qui sépare le mâchâl hébraïque de la parabole occidentale. Mais depuis que M. Jülicher a érigé en thèse l'affinité de la parabole évangélique et de la parabole aristotélicienne, il devient d'un intérêt pratique d'étudier au moins succinctement la pensée des maîtres grecs et latins, en vue de contrôler les conclusions du critique allemand. On nous permettra, dans cette revue, d'insister encore sur les points qui ont attiré notre attention dans les chapitres précédents : définition de la parabole, sa clarté ou son obscurité, et ses points d'attache avec l'allégorie.

1. — **La parabole chez Aristote.**

Pour la première fois nous trouvons dans Aristote ce dont aucun Rabbin, à plus forte raison aucun prophète n'avait songé à nous donner l'esquisse, je veux dire une théorie de la parabole. Après avoir traité des

moyens particuliers de persuader, Aristote signale au chapitre xx du livre II de sa *Rhétorique*, les moyens communs (τῶν κοινῶν πίστεων). Cette catégorie, dit-il, contient deux genres de preuves : l'exemple et le raisonnement : παράδειγμα καὶ ἐνθύμημα. Pour ne nous occuper ici que de l'exemple, Aristote en distingue deux sortes : celui qui produit des faits réels et passés, πράγματα προγεγενημένα, — et celui qui produit des faits fictifs.

Exemple de *fait réel :* c'est comme si l'on disait qu'il faut faire des préparatifs de guerre contre un roi et ne pas permettre qu'il s'empare de l'Égypte; car Darius prit l'Égypte, avant de passer en Grèce, et de même Xerxès. La prise de l'Égypte par Darius et Xerxès, et leur expédition subséquente en Grèce étaient des faits historiques. A la classe des *faits fictifs*, appartiennent la parabole, παραβολή et la fable, λόγος [1]. Aristote donne un exemple de parabole et deux exemples de fables. L'exemple de parabole est le mot bien connu de Socrate : « Faut-il élire au sort les magistrats? Non, car ce serait comme si l'on choisissait pour athlètes, non ceux qui peuvent combattre, mais ceux que désigne le sort, ou comme si les passagers plaçaient au gouvernail celui que le sort indique, non celui qui connaît ce métier. » Socrate ne relate pas ici de l'histoire ancienne; il cherche des analogies dans la vie pratique, sûr d'ailleurs qu'il n'y eut jamais de maîtres de cirque ou de passagers assez déraisonnables pour tirer au sort leurs athlètes ou leurs pilotes. — Les deux spécimens de fables sont l'apologue de Stésichore sur le tyran Phalaris et celui d'Ésope sur

1. Παραδειγμάτων δὲ εἴδη δύο· ἓν μὲν γάρ ἐστι παραδείγματος εἶδος τὸ λέγειν πράγματα προγεγενημένα, ἓν δὲ τὸ αὐτὸν ποιεῖν. Τούτου δ' ἓν μὲν παραβολή, ἓν δὲ λόγοι, οἷον Αἰσώπειοι καὶ λιβυκοί.

le démagogue de Samos. Les Himériens qui s'étaient déjà donné un tyran dans la personne de Phalaris, étaient sur le point de mettre le comble à leur servitude, en lui concédant une garde du corps. Pour les en dissuader, Stésichore leur récita la fable du cheval qui jouissait en paix d'une prairie et dont un cerf vint troubler le pâturage. Désireux de se venger, le cheval demande du secours à l'homme. Celui-ci le promet, mais à condition qu'il accepte un frein et qu'il le laisse monter sur son dos. Le cheval consent à tout. Il est vengé, mais réduit en esclavage. « Et vous aussi, continua Stésichore, veillez à ce que, en voulant vous venger de vos ennemis, il ne vous arrive la même chose qu'au cheval. Vous avez déjà le frein, puisque vous avez nommé un stratège autocrate; si vous lui accordez la garde et le laissez monter sur vous, vous devenez les esclaves de Phalaris. »

A Samos, Ésope défendait un démagogue menacé de mort. « Un renard, dit-il, en voulant passer un fleuve, tomba dans un trou; ne pouvant s'en dégager, il devint la proie des sangsues qui se collèrent à lui. Un hérisson compatissant s'offrit à les lui tuer; mais il refusa en disant : « Celles-ci sont déjà rassasiées; si tu les tues, d'autres viendront affamées, qui me tireront la dernière goutte de mon sang. » De même, conclut Ésope, à vous non plus celui-ci ne fera pas grand mal, car il est riche; si vous le mettez à mort, il en viendra d'autres, pauvres, qui prendront et dilapideront vos deniers publics. »

De ces données se dégagent quelques conclusions précieuses à recueillir.

1. La première, c'est que la parabole aristotélicienne est *argumentative*. Ce fait ne laisse pas de doute, puisque Aristote range la παραβολή parmi les

κοιναὶ πίστεις, ou moyens généraux de *persuader*, et que l'exemple précité est produit dans un moment d'embarras, dans le dessein de le faire peser comme un argument sur la détermination à prendre. Ce cas unique caractérise avec bonheur les paraboles argumentatives. L'orateur n'attaque pas l'obstacle de front, parce que la passion des auditeurs ou l'obscurité du sujet rendraient inutiles tous les effets directs; mais plutôt il biaise avec la difficulté, la contourne, cherche le point par où le sujet peut avoir de l'analogie avec un autre, et par ce point, comme par une ouverture, précipite un flot de lumière, qui dissipe la difficulté et entraîne la conviction.

2. Si la parabole est argumentative, elle ne peut pas *ne pas être claire*. Un argument obscur n'est pas un argument. Mais il faut remarquer que la *fable* est rangée par Aristote dans la même catégorie que la parabole, et que les deux exemples cités interviennent aussi à des moments solennels, pour raviver dans les esprits des principes qui tendaient à s'obscurcir. C'est dire que la fable *est argumentative tout comme la parabole*. Par conséquent, la théorie qui établirait la différence de ces deux genres sur l'argumentation et l'illustration ne peut se réclamer de l'autorité d'Aristote.

En revanche, Aristote confirme ce que nous écrivions des causes externes de clarté dans la parabole. Si dans un discours, dit-il à la fin du même chapitre xx, on manque de raisonnements, il faut se servir des exemples (entendez : des paraboles et des fables) comme de preuves; si l'on a des raisonnements, il faut se servir des exemples comme de témoignages et *les placer en épilogue*... Si on les place en tête, il sera nécessaire d'en citer plusieurs; en épilogue, un seul

suffit. — La raison de ces préceptes est facile à saisir; dans le premier cas, on doit instruire l'auditeur de la réalité supérieure que vise la parabole, sous peine de demeurer obscur; dans le deuxième, l'auditeur étant déjà en possession de toutes les données du problème, l'exemple est très net par lui-même, sans qu'il y soit besoin d'un grand flux de paroles.

3. Si le maître grec réunit la parabole et la fable sous un genre commun, il n'en est pas moins vrai qu'il les juxtapose comme deux espèces, et donc qu'il les différencie par quelque endroit. Où sera pour lui le point précis de la distinction? Il est évident qu'il ne faut pas le chercher dans la morale, puisque les exemples précités s'élèvent exactement au même niveau, qui est une honnête moyenne de bon sens individuel et social. Il ne faut pas le chercher davantage dans la différence de la réalité et de la fiction, puisque la parabole et la fable sont toutes deux rangées parmi les faits imaginaires. Pour autant qu'on peut juger des principes d'Aristote, d'après ces quelques exemples isolés, nous inclinons plutôt à croire qu'il faisait consister la distinction *dans la mise en scène,* la parabole gardant la vraisemblance jusque dans la fiction, tandis que la fable se joue dans la pure fantaisie; — ou mieux encore, nous conviendrons avec M. Jülicher, que la parabole établit *un principe général,* propose *un fait quotidien, d'observation universelle,* pendant que la fable raconte une histoire, un fait concret, qui est censé s'être passé jadis : « Das Gleichnis beruft sich auf allgemeingiltiges, die Fabel auf einmal vorgekommenes [1]. » Le P. Lagrange a écrit dans le même sens : « La parabole pose une situation

1. *Op. laud.*, I, 97.

générale;... la fable propose un cas concret[1]. »

Nous l'avons dit plus haut, si telle paraît avoir été la théorie d'Aristote, tout autre est la conception qu'on relève dans les Synoptiques, où parabole désigne souvent des récits fictifs, des histoires qui se seraient passées une seule fois. Et nous avons posé l'alternative : ou bien maintenir cette différence, en concédant que la parabole d'Aristote est autre que celle de Jésus ; ou bien faire fi de la philosophie du langage et enrôler de force les paraboles de l'Évangile dans les cadres de la terminologie grecque. M. Jülicher a pris son parti de cette dernière hypothèse et il a conclu que *les plus belles paraboles synoptiques sont en réalité des fables*. Quant à nous, nous avons repoussé cette assimilation, non pas à cause du bouleversement qu'elle entraînerait dans la terminologie traditionnelle, mais parce que cette théorie ne va à rien moins qu'à transformer à Jésus en disciple d'Aristote, en assimilant de tous points la parabole de l'Évangile à la parabole de la *Rhétorique*. M. Jülicher ne permettrait plus à Jésus de prononcer que des *discours-arguments*, Beweisreden, dont la clarté ne supporte pas la moindre apparence d'obscurité[2]. Mais le critique allemand a poussé assez loin la logique de son système, pour qu'on puisse en toucher le vice radical. Nous y reviendrons encore. En attendant, jusqu'à preuve du contraire, nous sommes en droit d'affirmer que Jésus était aussi peu grec que les Rabbins de la Michna ou de la Tosefta, et que par contre il était aussi purement sémite que n'importe lequel d'entre eux. C'est pourquoi, nous accordons à M. Jülicher que la *parabole d'Aristote* se dis-

1. *RB.*, 1909, p. 209.
2. On verra plus loin combien la parabole évangélique est éloignée de cette conception rigide et unilatérale.

tingue de la fable, comme le principe universel et quotidien diffère du fait concret et fictif; mais nous maintenons que *la parabole évangélique ne se distingue de la fable que par la morale*, la morale de l'une étant religieuse et celle de l'autre vulgaire et profane [1].

4. Il serait utile encore de connaître la pensée d'Aristote sur le mélange de la parabole et de l'allégorie; mais il est à peine possible de l'entrevoir dans les quelques lignes d'exemples qu'il nous a transmises. « Dans ces sortes d'exemples, dit à peu près dans le même sens le P. Lagrange [2], on ne peut jamais aller bien loin dans cette voie, parce qu'il n'y a qu'un terme ou deux de chaque côté, de sorte que l'allégorie peut à peine se dessiner. » C'est ainsi que la parabole de Socrate sur l'élection des magistrats, comprend en réalité deux comparaisons d'une ligne chacune, celle des athlètes et celle des pilotes. On serait tenté de voir dans les pilotes une métaphore intentionnelle des magistrats, à cause de l'assimilation si fréquente de la cité ou de la république à un navire. Toutefois, il sera mieux de ne pas insister, parce que l'accent de la comparaison porte en définitive moins sur la mention du pilote que sur l'élection par le sort.

Dans le λόγος de Stésichore, il faut signaler l'application métaphorique provenant du paraboliste lui-même. « Vous avez déjà le frein, dit-il, puisque vous avez nommé un stratège autocrate. Si vous lui accordez la garde et le laissez monter sur vous, vous devenez les esclaves de Phalaris. » De nous-mêmes, nous n'aurions jamais vu dans ces traits qu'une simple comparaison. Si Stésichore y a réellement attaché une in-

1. Voir ci-dessus, p. 18 ss.
2. *RB.*, 1909, p. 209.

tention allégorique, nous avons là une preuve de plus que chez les Grecs, non plus que chez les Sémites, toutes les métaphores ne sont pas d'une évidence incontestée.

Quant au λόγος d'Ésope, bien que plusieurs personnages n'y jouent aucun rôle historique, comme le renard et surtout le hérisson, il laisse l'irrésistible conviction que les sangsues sont la métaphore des tyrans, tout comme la simple lecture du mâchâl de Jotham avait suffit à nous persuader que le buisson était Abimélek.

* *

Après avoir groupé ces divers caractères de la παραβολή grecque, il reste à se demander en quoi elle diffère du mâchâl hébraïque. En ceci peut-être seulement : Aristote n'envisage sa parabole que sous un aspect juridique, en tant qu'elle peut être utilisée comme argument pour prouver une thèse, tandis que le mâchâl s'adapte à toutes les formes de la sagesse orientale. D'où il suit que la παραβολή est nécessairement claire, car, on ne saurait trop y insister après M. Jülicher, un argument obscur n'est pas un argument, tandis que le mâchâl, répétons-le une fois de plus, admet tous les degrés de la clarté : lumineux le plus souvent, il ne l'est pas toujours pour les mêmes motifs, ni avec la même intensité; et de plus, il peut être intentionnellement obscur. Ce point est à souligner à cause de son importance. Si la parabole évangélique relève d'Aristote, Jésus n'a pu que la doter d'une évidence fulgurante; tout ce qui l'obscurcit, n'est pas de Jésus; — c'est la théorie de M. Jülicher; — que si, au contraire, elle est le prolon-

gement du mâchâl hébraïque, elle a pu, sans contredire ses antécédents, hériter de sa plasticité.

Mais au fond, ces différences mêmes sont-elles essentielles aux deux concepts de la parabole ? Il est permis de soupçonner que la divergence signalée dans la parabole grecque tient surtout à l'aspect sous lequel elle est envisagée. On sera frappé, en effet, si l'on réfléchit, combien la conception d'Aristote est unilatérale. Écrivant un traité de Rhétorique, il avait à définir toutes ses matières en fonction du rhéteur idéal qui cherche à prouver une thèse par les moyens les plus directs. Mais tous les hommes ne sont pas des avocats, et le moyen le plus assuré d'emporter l'assentiment des auditeurs, n'est pas toujours de se lancer dans un assaut découvert. Aristote n'a pas défini la fable qui enseigne les petits en dehors de toute controverse, ni la parabole telle que la sagesse réfléchie se plaît à l'imaginer pour y concentrer la philosophie de la vie. Est-il téméraire de penser que, si son coup d'œil eût été plus compréhensif, Aristote eût adouci la rigidité de son concept de la parabole, se fût rapproché davantage du mâchâl hébraïque, et, peut-on dire, de la commune réalité ?

2. — La parabole dans Quintilien.

Quintilien a précisé plus encore qu'Aristote la théorie de la parabole. Les similitudes ou comparaisons, dit-il, ont été imaginées comme un puissant moyen d'éclairer les matières du discours. Mais les unes servent d'arguments, et les autres donnent simplement du relief aux images. « Præclare vero ad inferendam rebus lucem repertæ sunt similitudines ; quarum aliæ

sunt, quæ probationis gratia inter argumenta ponuntur, aliæ ad exprimendam rerum imaginem compositæ [1]. » Puisque ce qui est dit de la comparaison en général, peut s'appliquer également à la parabole et à la fable (dont le maître latin ne traite pas en particulier), on voit que Quintilien, pas plus qu'Aristote, ne fait pas consister leur différence dans leur caractère argumentatif ou illustratif. Pour le maître latin, toutes les comparaisons (entendez les paraboles et les fables) sont illustratives, mais dans les unes ce caractère d'illustration prédomine seul, tandis que d'autres sont, par surcroît, nettement argumentatives. Cette théorie concorde avec ce que nous exposions nous-même.

Au sujet des qualités que doit revêtir la comparaison, que la similitude, continue Quintilien, ne soit ni obscure ni inconnue, car la lumière doit être plus claire que l'objet à éclairer. « Quo in genere, id est præcipue custodiendum, ne id, quod similitudinis gratia ascivimus, aut obscurum sit, aut ignotum ; debet enim, quod illustrandæ alterius rei gratia assumitur, ipsum esse clarius eo, quod illuminat [2]. » Il se plaignait que la « declamatoria licentia » abusât de la comparaison par un choix malheureux ou une application défectueuse.

La métaphore, dit-il ailleurs, est à la fois le plus usité et incomparablement le plus beau des tropes. Elle est si naturelle que les gens ignorants et grossiers en font eux-mêmes un fréquent usage. « Incipimus igitur ab eo (tropo), qui cum frequentissimus est, tum longe pulcherrimus, translatione dico, qui μεταφορά græce vocatur ; quæ quidem est ab ipsa nobis concessa natura, *ut indocti quoque ac non sentientes ea frequenter utantur.* » D'où il ressort que Quintilien désapprouverait

1. *Institutio oratoria*, lib. VIII, cap. III, v. 72.
2. VIII, VI, 4.

les considérations de MM. Jülicher et Loisy sur le caractère aristocratique de la métaphore. Il continue : elle est si agréable et si limpide, que, dans le discours le plus brillant, elle éblouit de sa lumière. « Tum ita jucunda atque nitida, ut in oratione, quamlibet clara, proprio tamen lumine eluceat[1]. » Au reste, si la métaphore employée avec sobriété illustre le discours, sa fréquence le rend obscur et fatigant. Si elle se prolonge, elle se change en allégorie et peut dégénérer en énigme. « Ut modicus autem atque opportunus ejus usus illustrat orationem, ita frequens et obscurat et tædio complet, continuus vero in allegorias et ænigmata exit[2]. »

L'allégorie n'est elle-même qu'une série de métaphores. — Ce qui est dit du mélange de l'allégorie et de la parabole est surtout à remarquer. Les orateurs dit Quintilien, font souvent usage de l'allégorie, mai rarement ils la poursuivent jusqu'au bout ; le plus sou vent ils mêlent le sens propre au sens allégoriqu « Habet usum talis allegoriæ frequenter oratio, se raro totius ; plerumque apertis permixta est[3]. » Et en donne comme exemple cette phrase du *Pro Milon* « Equidem ceteras tempestates et procellas in ill dumtaxat fluctibus concionum semper Miloni puta esse subeundas », j'ai toujours pensé que Milon aur à braver les orages et les tempêtes sur les flots d assemblées. Si l'orateur n'eût ajouté fluctibus conc num, l'allégorie eût été complète ; ces mots la rend mixte. — Mais le genre de discours de beaucou plus beau est celui où *se mêle la grâce de la sim tude, de l'allégorie et de la métaphore.* « Illud v longe speciosissimum genus orationis, in quo tri

1. VIII, III, 73.
2. VIII, VI, 14.
3. VIII, VI, 48.

permixta est gratia, similitudinis, allegoriæ, translationis. » Suit l'exemple : « quod fretum, quem euripum, tot motus, tantas, tam varias habere creditis agitationes, commutationes, fluctus, quantas perturbationes et quantos æstus ratio comitiorum? Dies intermissus unus, aut nox interposita sæpe et perturbat omnia, et totam opinionem parva nonnunquam commutat aura rumoris » (49). On se souvient que M. Jülicher classait ce mélange parmi les êtres mythologiques et monstrueux. Il est bon de savoir que l'on a le choix entre son sentiment et celui de Quintilien.

Voici qui contrarie encore les conclusions de M. Jülicher. Au reste, poursuit le maître latin, l'allégorie est aussi à la portée des *esprits médiocres* et elle est d'un usage très fréquent dans la *conversation familière*. « Ceterum allegoria parvis quoque ingeniis et quotidiano sermoni frequentissime servit » (51). Tout à l'opposé. M. Loisy écrivait : « L'allégorie convient à l'instruction par le livre ; exercice de savant et de lettré qui s'adresse à des lecteurs non dépourvus de science ni de littérature [1]. » — Que si toutefois, conclut Quintilien, l'allégorie devient obscure, elle porte le nom d'énigme. « Hæc allegoria, quæ est obscurior, ænigma dicitur ; vitium meo quidem judicio, si quidem dicere dilucide, virtus » (52).

On nous dispensera de grouper ici les textes de Cicéron relatifs au même sujet, d'autant plus que Quintilien nous a signalé sa pensée dans les exemples précédents. Il suffira d'ajouter que le grand orateur ne tenait pas davantage en suspicion les métaphores dans ses enseignements théoriques. Après avoir conseillé à l'orateur

1. *Études évangéliques*, p. 39.

du genre simple d'être réservé en ses métaphores, il lui permet toutefois d'user de celles qui sont familières au langage des villes et même à celui de la campagne, où l'on entend parler des perles de la vigne, des champs altérés, des moissons joyeuses, des blés luxuriants. « Translatione fortasse crebrior, qua frequentissime sermo omnis utitur non modo urbanorum, sed etiam rusticorum : siquidem est eorum « gemmare vites, sitire agros, lætas esse segetes, luxuriosa frumenta[1] ». Il ajoute : le style simple fera de ces figures un usage un peu plus fréquent que les autres genres de style. D'où il ressort que Cicéron savait distinguer entre métaphores : s'il y en a de savantes et de difficiles, il y en a aussi de vulgaires : de ces dernières il exhorte à se servir pour enseigner le peuple.

1. *Orator*, XIX, 31, ed. Henry.

DEUXIÈME PARTIE

LES PARABOLES SYNOPTIQUES

CHAPITRE PREMIER

NATURE DE LA PARABOLE SYNOPTIQUE.

1. *Nombre.* — On trouve 50 fois dans le Nouveau Testament le mot παραβολή : 2 fois dans l'Épître aux Hébreux (ix, 9 et xi, 19) et 48 fois dans les Synoptiques ; 17 fois dans Matthieu, 13 fois dans Marc, et 18 dans Luc. Si de ces textes des Synoptiques on défalque les passages parallèles, le chiffre total des mentions différentes est abaissé à 33. — La Vulgate latine traduit toujours παραβολή par *parabola* en Matthieu et en Marc; en Luc elle a préféré 8 fois *similitudo;* encore est-il que, sur ces 8 cas, on lit en quelques manuscrits 6 fois la variante *parabola.*

Mais il est notoire que tout ce qui est parabole dans l'Évangile, n'en porte pas le nom. Les exemples abondent de récits qui sont intitulés παραβολή par l'un des Synoptiques, et qui ne le sont pas par les deux autres. Par exemple, le trait du vêtement vieux et de la pièce neuve

porte le titre de παραβολή dans Luc, v, 36, mais non dans Matthieu, ix, 16, ni dans Marc, ii, 21 ; le Ferment est appelé παραβολή dans Matthieu, xiii, 31 et Marc, iv, 30, mais non dans Luc, xiii, 18. — Bien plus, un même Évangéliste ne prend pas soin de qualifier toujours du même nom les pièces analogues. Saint Luc n'appelle paraboles ni la Drachme ni l'Enfant prodigue, alors que tout à côté la Brebis perdue porte ce titre ; saint Matthieu ne caractérise ni les dix Vierges ni les Talents, alors que les Vignerons homicides et le Repas de noce sont expressément dits παραβολαί. — Ailleurs l'Évangéliste semble vouloir réparer cette omission en donnant au mot παραβολή une valeur rétroactive. Matthieu, xiii, 53, conclut : « Lorsque Jésus eut achevé *ces paraboles* », qualifiant ainsi d'un coup le Trésor, la Perle et le Filet, qui n'avaient pas de vocable. Les Vignerons homicides débutent par ces mots : ἄλλην παραβολὴν ἀκούσατε, par où Matthieu signifie à la fois que le récit qui s'ouvre est une parabole, et que le précédent sur les Deux fils l'était aussi. « C'est par hasard, dit M. Jülicher[1], que les Évangélistes donnent un titre particulier à un discours du Maître ; s'ils omettent ce même titre dans un autre exemple du même genre, c'est encore par hasard. »

Il est à regretter qu'aucun des Synoptiques ne nous ait donné une définition de la παραβολή, qui, en se laissant vérifier sur les divers discours de l'Évangile, permettrait d'évaluer le nombre exact des « paraboles » ; tous les trois la supposent au contraire connue, comme les auteurs de l'Ancien Testament supposaient connu le mâchâl ; ils en parlent comme d'un terme appartenant à la rhétorique la plus élémentaire. C'est ce

1. I, p. 26-27. — Pour la liste complète de ces exemples, voir ces mêmes pages.

défaut d'application didactique qui est cause du désaccord des exégètes quand il s'agit de relever le nombre des paraboles. Gœbel en compte 27; M. Jülicher 53, dont 28 Gleichnisse, 21 Parabeln, et 4 Beispielerzählungen; M. Bugge 71, dont 36 Parabelembleme et 35 Parabeln; le P. Fonck 72; d'après M. Jülicher, ce chiffre monte à 80 avec van Kœtsweld et jusqu'à 101 avec von Wessenberg. Le chiffre de Gœbel s'explique, comme il en avertit lui-même, parce qu'il ne comprend dans sa nomenclature que les paraboles dites telles « par l'usage ordinaire de l'Église » ou encore les paraboles « au sens plus strict du mot ». Les chiffres supérieurs proviennent de ce qu'on accepte comme paraboles tout ce qui en porte le nom, ou même ce qui est désigné comme tel par l'analogie évangélique. — A vrai dire, ces calculs sont assez indifférents, et nous les abandonnons volontiers à la liberté des auteurs qui amplifieront ou réduiront les nombres, suivant qu'ils se proposent de traiter plus ou moins de matière synoptique. C'est pourquoi, l'on peut absoudre Gœbel du reproche d'arbitraire que lui adresse M. Jülicher, et ne pas blâmer le P. Ollivier qui, récemment, offrait au public l'exégèse de 19 Paraboles, y compris le Bon Pasteur[1]. Il suffit que chaque auteur déclare son but et sa manière de le poursuivre. Si l'on ne veut commenter que les « comparaisons développées », sens le plus ordinaire de la Parabole dans l'Évangile et dans l'usage ecclésiastique, on ne dépassera guère le chiffre de Gœbel.

2. *Diverses acceptions du mot* παραβολή. — Nous avons vu la variété des espèces du mâchâl dans l'Ancien

1. *Les Paraboles*, 1908.

Testament. La richesse de la παραβολή dans le Nouveau est à peine plus circonscrite. Si l'on excepte le discours purement figuré, le sarcasme et l'individu type, tous les sens du mâchâl sont représentés dans les Synoptiques. La παραβολή est, en effet, tantôt un *proverbe* ou un enseignement moral, tantôt une *sentence difficile*, tantôt une *simple comparaison*; le plus souvent c'est une *comparaison développée sous forme d'histoire* ou *une allégorie*, ou enfin entre la parabole et l'allégorie, un *discours participant à la fois de l'une et de l'autre*. Il serait presque superflu de rappeler des exemples qui sont dans toutes les mémoires. Voici cependant le relevé des textes principaux.

La παραβολή de Luc, IV, 23 n'est qu'un *proverbe*. Πάντως ἐρεῖτέ μοι τὴν παραβολὴν ταύτην, sans doute, vous me direz (vous m'appliquerez) ce *proverbe* : médecin, guéris-toi toi-même. C'est, du reste, le seul exemple de ce genre dans tout l'Évangile[1].

En saint Luc, XIV, 7 παραβολή désigne d'après les uns un *conseil* de simple politesse, ou mieux, d'après les autres, un précepte d'humilité. Ἔλεγεν δὲ πρὸς τοὺς κεκλημένους παραβολήν. « Lorsque tu seras invité par quelqu'un à une noce, ne te couche pas à la première place, de peur qu'une personne plus honorable que toi n'ait été invitée aussi, et que celui qui vous a invités l'un et l'autre, ne vienne te dire : Cède la place à celui-là, et que tu n'aies la honte d'occuper la dernière place... etc. » L'Évangile n'offre pas non plus un second spécimen de cette sorte de parabole.

Matthieu, XV, 11 et Marc, VII, 15 nous présentent encore sous le nom de παραβολή une *sentence* que les Apôtres

1. La IIª Petri (II, 22) désigne sous le nom de παροιμία deux proverbes : συμβέβηκεν αὐτοῖς τὸ τῆς ἀληθοῦς παροιμίας : le chien est retourné à son vomissement, et le porc lavé est retourné se vautrer dans la boue.

ne comprirent pas sans explication : « Il n'est hors de l'homme rien qui, entrant en lui, puisse le souiller ; mais ce qui sort de l'homme, c'est ce qui souille l'homme... Et lorsqu'il fut entré dans une maison, hors de la foule, ses disciples l'interrogèrent sur cette *parabole : ἐπηρώτων... τὴν παραβολήν.* »

Les *simples comparaisons* qui nous sont données comme des παραβολαί sont plus nombreuses. Tel le logion de Marc, III, 23-27 sur l'expulsion des démons : « Et les ayant appelés (les Scribes) à lui, il (Jésus) leur disait en paraboles ἐν παραβολαῖς : Comment Satan peut-il chasser Satan ? Et si un royaume est divisé contre lui-même, ce royaume-là ne peut subsister ; et si une maison est divisée contre elle-même... etc. » Tel encore le trait de saint Luc sur le vêtement vieux et la pièce neuve (v, 36). « Il leur dit aussi une *parabole,* παραβολήν : Personne ne déchire d'un habit neuf une pièce pour la mettre à un habit vieux. » — On peut ajouter à ces exemples la comparaison du Voleur de nuit (Lc., XII, 39-41), et celle de la floraison du figuier, signe avant-coureur de l'été (Mt., XXIV, 32 ; Mc., XIII, 28).

Les cas de *paraboles* ou de *comparaisons développées* sont plus nombreux encore. Ici, il suffit de rappeler des noms : la Semence, qui croît d'elle-même (Mc., IV, 26-29), le Sénevé, le Ferment, le Trésor, la Perle, les Dix Vierges, les Talents, les Mines, etc... M. Jülicher s'est appliqué à observer, à propos de chacune, si elle narrait un fait quotidien abritant un principe universel, ou seulement une histoire qui est censée ne s'être passée qu'une fois, afin de les cataloguer soit parmi les παραβολαί soit parmi les λόγοι d'Aristote. Nous avons dit précédemment pourquoi ce travail nous paraissait assez inutile. Il est fort probable

que ni Jésus ni les Évangélistes n'entendaient mettre de différence entre ces deux catégories, satisfaits que ces récits établissent un point de dogme ou de morale. On peut s'en tenir là et regarder le reste comme exercice d'école.

On doit réserver une mention spéciale pour quatre péricopes de saint Luc : le Pharisien et le Publicain, le Riche et le pauvre Lazare, le Riche insensé et le Bon Samaritain. Ces paraboles ne sont pas des comparaisons empruntées à un ordre inférieur et qui, pour être appliquées, doivent se transposer à un ordre supérieur ; elles sont déjà par elles-mêmes sur le plan de leur morale ; ce sont des récits-types, des exemples[1] de ce que les chrétiens doivent faire ou éviter. C'est ainsi que, après le portrait du Publicain ou du pauvre Lazare, Jésus aurait pu répéter le conseil qui termine le Bon Samaritain : « Vade, et tu fac similiter[2] ».

A côté de ces paraboles, les Synoptiques nous offrent quatre *allégories :* le Semeur, l'Ivraie, le Filet et les Vignerons homicides. — A la fin de cette dernière, le Maître se contente de signaler à ses auditeurs que le Royaume de Dieu leur sera ôté, exprimant du même coup quels étaient les Vignerons et quelle la Vigne. Cette clef suffit à leur ouvrir la παραβολή, comme l'atteste Mt., xxi, 45. Le Semeur est muni d'une explication complète, mais on verra bientôt avec quelle liberté celle-ci est conduite. L'explication de l'Ivraie, au contraire, peut passer pour un modèle du genre. Les termes sont repris un à un et interprétés dans une série de phrases, qui se succèdent avec une rigueur d'équations : « Celui qui sème la bonne semence, c'est le Fils de l'Homme ; le champ, c'est le monde ;

1. *Beispielerzählungen*, Jül., I, 112.
2. Lc., x, 37.

la bonne semence, ce sont les fils du Royaume ; l'ivraie, ce sont les fils du méchant ; l'ennemi qui l'a semée, c'est le diable ; la moisson, c'est la fin du monde ; les moissonneurs, ce sont les anges. » La tenue littéraire de la fin pourtant se modifie, rompant avec bonheur cette monotonie mathématique. Le Maître ne procède plus par équations, mais par *substitutions,* elles-mêmes résultat d'équations tacites : « Le Fils de l'Homme enverra ses anges qui arracheront de son royaume tous les scandales et tous ceux qui opèrent l'iniquité ; et ils les jetteront dans la fournaise ardente, où il y aura des pleurs et des grincements de dents [1]. » — L'application du Filet se fait toute par substitution : « Les anges viendront séparer les méchants d'avec les justes, et ils les jetteront dans la fournaise ardente [2]. » — Tout le monde conviendra que ce dernier procédé dénonce l'allégorie avec autant de sûreté que le précédent.

Enfin, il importe de noter dans les Synoptiques le *mélange des traits allégoriques* et *paraboliques.* Un relevé complet de tous les cas exigerait un travail minutieux d'exégèse ; ce n'est ici le lieu ni de l'entreprendre, ni même d'en apporter tous les résultats. Il suffira d'en présenter un ou deux exemples comme spécimens. Soit la παραβολή des Vignerons homicides, où le nombre des métaphores donne à l'ensemble une physionomie bien caractérisée d'allégorie. La vigne est sûrement la métaphore de toute la nation d'Israël (et non pas de ses privilèges exclusivement), considérée comme propriété choisie du Seigneur et à ce titre comblée de privilèges. Les fermiers sont les Juifs et tout spécialement leurs chefs, Pharisiens et Scribes. Les fruits, ce

1. Mt., XIII, 41-42.
2. *Ib.,* 50.



sont les bonnes œuvres ; les messagers maltraités, les prophètes qui dans leur mission ont récolté toute sorte d'avanies : le fils mis à mort, c'est Jésus... Pourtant le récit est coupé de traits qui n'ont aucune visée allégorique. Il serait excessif par exemple de rechercher parmi les privilèges d'Israël, ceux que peuvent représenter nommément la haie, le torcular ou la tour de garde. Nous avons déjà dit que, dans le lied d'Isaïe sur la vigne, les détails analogues ne sont amenés que pour le développement parabolique de la narration et qu'ils ne signifient que d'une manière générale les avantages dont la nation juive a été pourvue. — On doit aussi renoncer à trouver une signification déterminée au nombre des ambassades et des serviteurs, ainsi qu'au détail des mauvais traitements que les messagers ont à subir[1]. A y regarder de près, il devient évident que les Synoptiques ont exercé leur juste liberté dans cette mise en scène, chacun ayant cherché à ménager à sa manière l'intérêt du récit. Saint Matthieu (xxi, 34 s.) produit dès la première ambassade plusieurs serviteurs, qui, dès cette première fois, sont frappés ou lapidés. Le deuxième envoi amène des serviteurs plus nombreux encore, qui essuient les mêmes traitements. Le fils et héritier paraît en troisième lieu. — Saint Marc (xii, 2 s.) ne présente qu'un serviteur à la fois, mais à plusieurs reprises, et il gradue les mauvais traitements, de sorte que le troisième serviteur est le premier à être mis à mort. Le fils paraît au

1. Pas plus que dans l'allégorie de la Vigne dans Isaïe, on ne peut soutenir que ces détails soient purement *emblématiques*, superflus en soi pour la marche de l'action. Ce sont de véritables traits paraboliques, qui demandent à être traduits en comparaison : *de même* que la vigne fut dotée d'une haie, d'un torcular, d'une tour de garde, *ainsi* Israël a-t-il été l'objet des privilèges de Iahvé. — *De même* que les vignerons maltraitèrent les envoyés du maître de la vigne, *ainsi* les Juifs ont-ils maltraité les envoyés de Dieu.

dernier acte de cette tragédie. — Saint Luc (xx, 10 s.) n'envoie non plus qu'un serviteur à la fois, à trois reprises; mais il réserve la mort pour le quatrième.

Il semble encore que le discours que se tiennent les fermiers à la vue de l'héritier (Mt., 38) ne relève que de la parabole. Le fils disparu, se disent les assassins, nul ne viendra revendiquer la propriété; quant au père, s'il songe à se présenter en personne, il peut conjecturer le sort qui l'attend. — Mais ces propos auraient-ils un sens comme allégorie? M. Loisy dit bien : « Ceux qui ont livré Jésus à la mort, pensaient s'assurer à eux-mêmes, à eux seuls, la propriété du salut révélé dans la Loi, en excluant ceux que Jésus appelait ; ils voulaient confisquer à leur profit l'héritage du Père céleste[1]. » Mais si les fermiers sont les Juifs, et que ceux-ci connaissent la dignité du Père, comment peuvent-ils espérer de lui extorquer son héritage?

La vérification des traits allégoriques dans les paraboles est plus aisée encore. C'est ainsi que dans la Semence qui croît d'elle-même (Mc., IV, 26), le voisinage immédiat de l'allégorie du Semeur fait penser irrésistiblement que l'homme qui sème est encore la métaphore de Jésus. Il faut toutefois savoir restreindre ces applications et ne pas les étendre, par exemple, avec Maldonat, Fillion, Knabenbauer[2] aux détails du verset 27 : « Soit qu'il (le Semeur) dorme, soit qu'il veille, la nuit et le jour, la semence germe et croît, sans qu'il sache lui-même comment : ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός. » Il serait, en effet, difficile de montrer sans subtilité que Jésus dort et surtout qu'il ignore le mystère de la croissance

1. *Les Év. syn.*, II, 310.
2. Pour les trois, comm. in Mc. ad h. l.

de son Royaume. M. Jülicher[1] et le P. Fonck[2] sont mieux inspirés de ne voir en ces traits que des éléments paraboliques. Par contre, la semence est encore le Royaume, et la moisson est la consommation du siècle.

Dans le Ferment comme dans le Sénevé, MM. Jülicher[3] et Loisy[4] ne veulent reconnaître qu'une double comparaison. « Jésus, dit ce dernier, fait valoir le contraste d'une cause chétive en apparence et d'un petit commencement avec un grand résultat. » Cela est vrai ; mais les exégètes catholiques, Fillion, Knabenbauer[5], Fonck[6], Rose[7] n'ont pas tort de voir signalées, dans la première de ces deux paraboles, la force *extensive* du Royaume, et dans la deuxième, sa force *intensive*. Car ce qui frappe dans l'arbuste issu du sénevé, c'est le développement, et, dans la pâte levée, c'est moins l'augmentation du volume que l'acquisition d'une propriété nouvelle. L'arbre s'est agrandi extérieurement; la pâte s'est renouvelée par l'intérieur. De même, sénevé, le Royaume s'étendra à toute la terre; ferment, il transformera les cœurs. Il est intéressant de voir M. Loisy ne se défendre de cette application que par la crainte de tomber dans l'allégorie[8].

Ces exemples, qu'on pourrait multiplier, suffisent à établir dans les Synoptiques le mélange de l'allégorie et de la parabole. Pour le moment, nous n'avons qu'à enregistrer le fait, nous souvenant de l'avoir signalé déjà dans les mechâlim de l'Ancien Testament et de la

1. *Op. laud.*, II, 310.
2. *Die Parabeln*, 116.
3. II, 517.
4. *Les Évang. synopt.*, I, 772.
5. Comm. ad h. l.
6. *Op. laud.*, 189.
7. *Évangile selon saint Luc*, 7e édit., 136.
8. *Op. laud.*, I, 772.

littérature rabbinique, et même dans les auteurs classiques grecs et latins. Tout à l'heure on examinera si ce mélange est authentique, ou s'il n'est dû qu'à des remaniements indiscrets.

3. *Notion de la παραβολή.* — Après avoir parcouru analytiquement les diverses formes de la παραβολή évangélique, il convient de se demander, dans une régression synthétique, s'il n'existe pas une notion qui les domine et les embrasse toutes. L'idée de comparaison incluse dans le mot παραβάλλω, se présente tout d'abord, peut-être sous l'influence des solennelles formules d'introduction : « A quoi *comparerai-je* le Royaume de Dieu ? Le Royaume des cieux est *semblable* à... » Ce concept s'applique, en effet, aux paraboles et allégories, qui sont de beaucoup l'espèce la plus abondante du genre παραβολή. Nous avons même vu que, par une sorte d'antonomase, ces récits avaient accaparé dans l'usage ecclésiastique le titre de « paraboles ». Mais ici le débat s'élargit et l'on cherche une notion s'appliquant aussi bien aux autres variétés de la παραβολή. Or, comme précédemment dans la définition du mâchâl, des textes se présentent, qui sont réfractaires à l'idée de comparaison. Déjà le proverbe : Médecin, guéris-toi toi-même, ne s'y ramène que par une explication lointaine, en le considérant comme une norme de la sagesse populaire ; mais les petits discours sur ce qui souille l'homme et sur la modestie dans les banquets y paraissent irréductibles. Sous peine de violenter les concepts, il faut se résoudre à tenir simplement ces sentences ou ces récits pour des *discours sapientiels*. Et nous sommes par là ramenés à notre définition du mâchâl antique : la παραβολή *est un discours sapientiel où domine généralement l'élément*

comparatif, bien qu'une fois ou autre il puisse en être absent.

Comme complément à la notion de parabole, se poserait ici la question de la clarté des paraboles synoptiques. Mais il sera plus opportun de la renvoyer à la partie de cette étude, consacrée au but des paraboles, problème avec lequel elle est étroitement unie. Au reste, les questions de clarté et de but ne peuvent convenablement se traiter qu'après avoir défini l'authenticité des mêmes paraboles. Si celles-ci ne sont pas authentiques, c'est en vain qu'on s'évertue à leur sujet pour savoir si le Maître s'est exprimé en termes compréhensibles ou énigmatiques, s'il a voulu instruire ou mystifier les foules. Ce n'est qu'autant qu'on possède un état des discours du Maître, qu'il est loisible de procéder aux discussions ultérieures qu'ils soulèvent.

CHAPITRE II

AUTHENTICITÉ DES PARABOLES SYNOPTIQUES.

La critique ne s'est jamais émue du langage gnomique de Jésus. Elle consent que le Maître se soit exprimé sur la morale et le dogme en des sentences vives, familières, concises, antithétiques, d'apparence paradoxale, si l'on peut tout dire d'un mot, orientales. Elle permet encore que telle de ces sentences porte le nom de parabole, et elle se montrerait disposée à étendre ce vocable à toutes les pensées de frappe similaire. A côté de ces paraboles en miniature, elle reconnaît encore les tableaux plus larges des paraboles-récits, à condition toutefois que ce soient des paraboles véritables. Car dès qu'une allégorie se cache sous le couvert de la παραβολή, il s'élève contre son authenticité des objections que plusieurs n'hésitent pas à proclamer décisives et qu'il est bon d'examiner à fond et dans leur ensemble une fois pour toutes.

La question générale se pose ainsi : les paraboles évangéliques sont-elles authentiques? Cependant, parce que l'authenticité des paraboles proprement dites n'est plus sérieusement contestée aujourd'hui [1], le problème

1. Nous ne nous arrêtons pas à établir l'authenticité des Paraboles contre l'école hollandaise, qui les rejette en bloc, comme d'ailleurs

s'est circonscrit et s'énonce désormais ainsi : 1° les allégories des Synoptiques sont-elles authentiques ? — 2° les éléments allégoriques épars dans les paraboles sont-ils authentiques ? Comme on le voit, ce problème est du plus haut intérêt; et, pour délicat qu'il apparaisse, au point où nous en sommes, nous ne pouvons ni ne voulons nous y dérober. Le lecteur qui nous a suivi dans toutes les étapes de ce travail, s'attend à ce que les conclusions partielles disséminées au cours des alinéas et des chapitres, soient enfin groupées pour être mises en valeur. Nous l'entreprenons ici. On voudra bien excuser quelques redites en considération de la force que cette synthèse est destinée à fournir à l'argument. Nous résumerons d'abord, en les complétant, les objections de MM. Jülicher et Loisy ; nous examinerons ensuite ce qu'il faut en penser.

1. — Exposé des objections.

A. *Objections tirées des notions de parabole, d'allégorie, etc...*

Le point de départ de tout le système est incontestablement la notion de *comparaison* et de *métaphore*.

1. On résumerait assez exactement les analyses de MM. Jülicher et Loisy en disant que la comparaison est la limpidité même, tandis que la métaphore est, de sa nature, difficile, et peut n'être pas comprise.

tout le contenu des Synoptiques et des Épîtres, — ni contre l'école de Tubingue et Renan, pour qui les Paraboles reflètent les tendances du pétrinisme et du paulinisme. On peut voir dans *Études évangéliques* de M. Loisy (p. 4) une réfutation aussi décisive que succincte de ces diverses hypothèses.

2. Or la *parabole* n'est en soi qu'une *comparaison développée,* de même que l'*allégorie* n'est qu'*une série de métaphores cohérentes :* « Ce qui vaut de la comparaison et de la métaphore vaut aussi de leurs formes plus hautes, que j'ai désignées comme parabole et allégorie. Car, comme la parabole est une comparaison étendue à une phrase entière, l'allégorie est une métaphore développée dans une phrase formant un tout[1]. »

D'où la conclusion : « La fable (et la parabole) est un *genre clair* comme la comparaison. L'allégorie est un genre mystérieux comme la métaphore. La comparaison et la fable conviennent à un enseignement populaire. L'allégorie convient à l'instruction par le livre; exercice de savant et de lettré, qui s'adresse à des lecteurs non dépourvus de science ni de littérature[2]. » Ces derniers mots résument on ne peut mieux cette doctrine.

3. La métaphore et la comparaison étant des genres si divers et si opposés, on ne peut concevoir qu'ils fusionnent dans un même récit. Qu'on les emploie séparément, tant qu'on voudra; mais ensemble, cela répugne. Le mélange des deux constituerait un monstre mythologique.

4. Tel est en soi le concept des deux genres. Mais que fut-il dans la pratique chez les Hébreux ? Ainsi que nous l'avons montré, MM. Jülicher et Loisy distinguent deux phases dans le mâchâl de l'Ancien Testament. Dans la première, on peut dire d'une manière générale, et en négligeant quelques cas plus difficiles, que « la sagesse s'offre comme guide aux

1. Jülicher, I, 58.
2. Loisy, *Ét. év.*, p. 39.

ignorants, pour leur montrer en pleine lumière le monde, Dieu, la vie et ses règles[1] ».

Il n'en va pas de même dans la littérature deutéro-canonique, qui constitue la deuxième phase, surtout depuis le Siracide. « L'obscur et le difficile sont entrés, à cette époque, comme éléments essentiels dans le concept de parabole ; le mâchâl, par un résultat de l'érudition, s'est laissé choir dans les bras de l'énigme[2]. »

L'énigme elle-même est une fille de la métaphore[3]. « C'est une combinaison de métaphores incohérentes, en rapport avec l'objet à deviner[4]. »

Si donc le mâchâl est tombé dans l'énigme, il y est venu par le chemin de l'allégorie, parce que quittant les routes fréquentées de la comparaison, il s'est engagé dans les sentiers abrupts de la métaphore. Les anciens s'en tenaient au mâchâl comparatif ; la jeune école du Siracide, en s'adonnant au mâchâl allégorique, a très vite abouti au mâchâl énigmatique.

5. Jésus vient. Va-t-il se mettre à la remorque des scribes alexandrins et tenir au peuple des énigmes? Ou bien, négligeant deux siècles de mâchâl scolastique, va-t-il rattacher sa παραβολή au discours simple et limpide que pratiquèrent les prophètes et les écrivains inspirés? La réponse n'est pas douteuse. Jésus, prédicateur populaire, doit parler au peuple la seule langue qu'il parle et qu'il entend. Le moment serait du reste mal choisi de réciter des sentences, obscures à force d'être recherchées ou profondes, ou d'enfiler avec art des colliers de métaphores ; il s'agit de parler simplement et clairement ; si la vérité à expliquer est d'un

1. Jülicher, I, 38.
2. I, 40.
3. « Das Rätsel ist ein Kind der Metapher ». Jülicher, , 58.
4. *Ét. év.*, p. 39.

ordre relevé, qu'on recoure à des comparaisons plus familières, mais qu'on s'en serve pour éclairer et instruire, non pour obscurcir et augmenter l'ignorance. « Le concept que le mot (de parabole) représentait (pour Jésus), écrit M. Jülicher, ne lui est pas venu nécessairement de l'usage qu'en faisait le cercle des savants, ses contemporains ; il n'a pas été pris aux préjugés des γραμματεῖς ; de même qu'ailleurs, v. g. dans le Discours sur la montagne (Mt., v), il rétablit lui-même la loi au-dessus de toutes les παραδόσεις d'école relatives à l'Écriture, de même qu'il va aux sources au lieu d'aller au lit des rivières détournées, ainsi sur ce point doit-il être plus apparenté aux grands Mochelim de l'Ancien Israël qu'à leurs plus récents interprètes de cabinet ; il doit avoir compris le משל, ce discours sapientiel κατ' ἐξοχήν, d'une manière plus large et beaucoup mieux que tous ces « maîtres », parce que, en possession de la sagesse, il n'avait pas besoin de chercher la sagesse dans l'obscurité [1]. » M. Loisy dit plus brièvement : « Dans la littérature deutérocanonique de l'Ancien Testament, la confusion se fait entre la parabole et l'énigme ; mais ce n'est pas raison pour que Jésus, étranger aux spéculations et au langage des écoles, ne s'en soit pas tenu à la signification ancienne et populaire du mâchâl [2]. »

Nous comprenons maintenant ce que signifie ce retour au mâchâl primitif. Jésus a pu se servir de la comparaison simple ou développée en parabole ; il a pu y inclure des principes d'ordre quotidien et expérimental, analogues à ceux qu'Aristote prête à Socrate dans la παραβολή des athlètes et des pilotes, ou bien y raconter des histoires fictives semblables à celles de Stésichore

1. I, 41.
2. *Et. év.*, p. 37.

ou d'Ésope; mais il n'a certainement pas récité au peuple des allégories, qui n'eussent pas moins répugné à son génie condescendant qu'à l'esprit grossier de ses auditeurs. La parabole lui était permise, parce qu'elle était un moyen approprié d'expliquer et de prouver sa doctrine aux simples; mais l'allégorie lui était interdite, parce qu'elle n'eût fait qu'envelopper de voiles impénétrables un dogme élevé et une morale difficile[1].

6. Bien plus, puisque le mélange de la parabole et de l'allégorie répugne, Jésus a pu se permettre des métaphores isolées, en des logia indépendants, mais il n'a pu joindre dans un même récit le sens propre et le sens figuré.

7. Une conclusion s'impose, que MM. Jülicher et Loisy déduiront jusqu'au bout avec une logique implacable. Elle tient en ces deux propositions : Celles des παραβολαί des Synoptiques qui, en réalité, sont des allégories, ne sont pas de Jésus ; — les éléments allégoriques qui se mêlent aux simples paraboles, ne sont pas davantage authentiques.

Ce n'est pas qu'on efface sans compensation de l'Évangile primitif tout ce qui a un aspect d'allégorie. Non, si ces παραβολαί ne remontent pas à Jésus dans leur forme actuelle, il est possible, il est même probable qu'elles n'auront pas été créées de toutes pièces par la tradition; elles ne sont sans doute que des modifications de discours authentiques. Après les avoir dégagées de tout ce clinquant de métaphores, la critique peut espérer de retrouver la narration primitive, fable ou parabole, « qui était faite pour être entendue au sens propre

1. M. Loisy a laissé échapper cette phrase, à propos des Vignerons homicides : « Jésus aurait pu exceptionnellement parler en allégorie. » *Les Év. syn.*, II, 318. Mais cette concession toute théorique ne sauv pratiquement aux yeux du critique aucune parcelle d'allégorie.

et ne recélait aucune vérité inaccessible à l'intelligence de ceux à qui elle a été adressée[1] ». Ainsi réduit, ce noyau primitif a toute chance d'être authentique.

Mais à qui est due l'allégorisation de toutes ces paraboles? Aux Évangélistes ou déjà à leurs sources. Entendons M. Jülicher. « Malheureusement il demeure à peine un doute que les Evangélistes, — et déjà leurs sources, — aient confondu la παραβολή de l'érudition hellénistique, telle que nous la connaissons par le Siracide, la sœur jumelle de l'αἴνιγμα, et le Maschal de l'Écriture avec son étendue et son naturel, qui a dû être aussi le Maschal de Jésus. Ou bien, pour mieux dire, leur concept de la parabole, pour autant qu'ils en avaient un, est comme naturellement celui de la littérature judéo-hellénistique. Ils entendent par παραβολή, non pas un simple discours comparatif, mais un discours obscur qui a besoin d'explication[2]. » — En résumé, Jésus paraboliste est de l'école des prophètes; mais les Évangélistes et la tradition allégorisante se rattachent à l'école du Siracide. Nous verrons plus loin sous quelles influences s'est opérée cette transformation. Pour le moment, M. Jülicher est assuré de la valeur de son système. « D'après la théorie des Évangélistes, les παραβολαί sont des allégories, c'est-à-dire des discours figurés, ayant en quelque sorte besoin d'être traduits; mais, en réalité, ils sont, ou mieux ils étaient, avant que la main des remanieurs ne les touchât, tout autre chose, des paraboles, des fables, des narrations-exemples, mais toujours des discours s'entendant au sens propre[3]. » Comme nous le disions, l'effort de la critique doit aller retrouver la parabole sous l'allégorie.

1. *Ét. év.*, 38.
2. I, 42.
3. I, 49.

Et qu'on n'objecte pas que, dans cette sphère, on s'expose à perdre pied et à glisser dans la fantaisie et l'arbitraire. M. Jülicher répond fièrement qu'il s'établit sur le terrain vrai et solide, en se soumettant aux paraboles, non à ce que les Évangélistes nous donnent comme paraboles [1]. Aussi bien, dès ses premières pages, le professeur allemand avait-il déjà fait sa profession de foi critique. « Si nous voulons réellement dire quelque chose d'utile sur les paraboles, nous devons, le plus possible, commencer par les dépouiller des additions de la tradition. Sans une dose de doute, nous n'avons pas à nous mettre en chemin. Nous ne blâmons pas l'indépendance des Évangélistes, mais nous allons au-devant de leurs créations avec la même liberté [2]. »

*
* *

B. *Objections exégétiques.* — Néanmoins, lorsqu'il s'agit d'en venir à la pratique, au cours de leurs volumineux commentaires, ni M. Jülicher ni M. Loisy ne récusent les traits allégoriques, par la seule raison qu'ils sont allégoriques. Ce procédé, qui devrait leur sembler légitime, étant donné la conviction de leurs principes, aurait encore trop l'air d'être aprioristique. Ils préfèrent s'engager dans une voie moins brève, mais qui pourra paraître à autrui plus satisfaisante ; et ce scrupule, à coup sûr, fait honneur à leur sens critique. Puisque les traits allégoriques, — les dissertations qui précèdent ont dû nous en convaincre, — ne sont que

1. I, 69.
2. I, 10 : « Wir verdenken den Evangelisten ihre Selbständigkeit nicht, aber wir treten ihren Schöpfungen mit gleicher Selbständigkeit entgegen. »

des morceaux rapportés, des additions secondaires, un esprit exercé peut se promettre de découvrir le point précis de la soudure et de montrer par l'examen interne que ces éléments sont postérieurs. MM. Jülicher et Loisy n'ont pas reculé devant ce labeur, et ils se flattent de l'avoir mené à bonne fin. Toujours est-il qu'ils ne signifieront le congé à un trait allégorique, à plus forte raison à une allégorie entière, qu'autant qu'ils auront cru prouver son caractère adventice. Voici comment M. Loisy nous expose le principe de cette méthode : « Ces compléments allégoriques, écrit-il, ne s'accusent pas seulement comme des additions secondaires, lorsque la comparaison des deux Évangiles permet de vérifier qu'elles n'appartenaient pas à la première rédaction des paraboles ; elles se montrent telles en ce qu'elles bouleversent fréquemment l'ordonnance des récits, en y mêlant des traits qui les rendent incohérents pour nous, et qui les auraient faits inintelligibles pour les auditeurs du Christ. Si l'on voulait soutenir l'authenticité de ces développements, il faudrait d'abord admettre que Jésus a pu concevoir et débiter des histoires absolument invraisemblables et inconsistantes en elles-mêmes [1]. » — Et ailleurs : « Ces éléments ne sont pas primitifs ni conformes au sens original des récits où on les a introduits. Leur présence atteste que les Évangélistes croyaient devoir attribuer aux paraboles un sens plus élevé que le sens littéral, elle ne justifie pas cette persuasion, puisque le caractère adventice et le fâcheux effet des additions allégoriques démontrent que l'allégorie est superposée à la parabole comme un élément étranger [2]. »

Les indices qui permettent de discerner les additions

1. *Ét. év.*, p. 29-30.
2. *Ib.*, pp. 42.

au fond primitif sont aussi nombreux, nous assure-t-on, que les manières d'être maladroit; seul le commentaire patient de toutes les paraboles est capable d'en révéler la richesse. Comme nous ne pouvons songer ici à en épuiser toute la nomenclature, nous essaierons de ramener à quelques chefs principaux ceux que d'aussi bons juges que MM. Jülicher et Loisy relèvent plus souvent.

1. Un des critères les plus caractéristiques, au dire de ces auteurs, peut s'énoncer en ces termes : un trait n'est pas authentique, lorsqu'il s'adapte mal à l'ordre de choses dans lequel il est introduit, et qu'il ne convient en fait qu'à la réalité supérieure qu'il s'agissait d'illustrer. Des exemples feront mieux comprendre la nature de ce principe, en même temps que sa très large sphère d'application. Dans la parabole du Repas de noce, saint Matthieu mentionne *deux ambassades* de serviteurs chargées de convoquer les invités. Ce trait doit nous être tout de suite suspect, nous dit-on, car les Juifs ne faisaient *qu'une invitation;* Matthieu en aura sans doute amplifié le nombre, parce que les prophètes, signifiés ici par les serviteurs, s'étaient présentés à plusieurs reprises à Israël de la part de Dieu. — De son côté, saint Luc ne fait passer *qu'un* serviteur dans les diverses maisons des invités. C'est manifestement trop peu pour tant de monde; Luc n'a songé qu'à Jésus qui s'est fait comme le serviteur de tous. — Les invités font un étrange accueil aux envoyés du maître. « Ce n'est pas ainsi que sont accueillies ordinairement les invitations royales. Mais on a voulu signifier par là les meurtres de Jean-Baptiste, du Christ, d'Étienne, de Jacques[1]. » — Enfin voici le plus caractéristique : « En

1. *Les Év. syn.*, II, 325.

apprenant ce qu'ont fait les invités, le roi se fâche, et il envoie ses armées, qui font périr les meurtriers et qui brûlent la ville. Le roi lui-même n'habitait-il donc pas dans cette cité, où devait avoir lieu le festin? Et que devient le repas durant cette exécution qui n'a pu se faire en un clin d'œil? Comme si de rien n'était, le roi dit placidement à ses serviteurs que le festin est prêt, et que les invités n'en étaient pas dignes : qu'on aille dans les carrefours chercher les premiers venus. Mais dans quels carrefours, puisque la ville n'existe plus? Et le roi a-t-il toujours autant de serviteurs, bien qu'on les lui ait tués? Ces contradictions et ces impossibilités, qui rendent la parabole inintelligible, qui l'auraient faite ridicule, si elle avait pu être contée de la sorte, n'existent pas pour l'évangéliste qui allégorise la donnée primitive, et ne voit que son allégorie[1]. »

Dans la παραβολή de l'Ivraie, M. Loisy, toujours après M. Jülicher[2], accumule les invraisemblances de cette nature. Le propriétaire, qui est un homme riche, puisqu'il possède une nombreuse domesticité, sème lui-même son champ, ce qui se conçoit à peine dans l'ordre de la nature, mais ce qui est très juste si Jésus est ce propriétaire. Il est plus incroyable encore que l'ennemi aille jeter l'ivraie par-dessus le froment, car « il n'arrive jamais que l'on sème d'ivraie dans les champs à bonne ou à mauvaise intention[3] ». Le diable seul est capable d'un forfait si extraordinaire; de lui seul il est exact qu'il sème les mauvaises graines parmi le blé du Christ. — Dans sa parabole, l'Évangéliste ne fait non plus pousser l'ivraie que lorsque le blé est déjà grand,

1. *Les Év. syn.*, II, 325.
2. *Les Év. syn.*, I. 782 ; Jül., II, 560.
3. M. Loisy était un peu moins affirmatif dans les *Ét. év.*, où il disait: « *Il n'est pas ordinaire* qu'on sème l'ivraie dans les champs, à bonne ou à mauvaise intention. » P. 48.

tandis que, dans la nature, l'un et l'autre croissent ensemble. Mais les scandales ne paraissent que dans les communautés déjà constituées. Les serviteurs ne savent que penser ni que faire à la vue de ce désastre, « comme si c'était la première fois qu'on trouvât de l'ivraie dans un champ, et que les laboureurs palestiniens n'eussent jamais été en présence d'un cas semblable ». Mais il faut savoir comprendre que les serviteurs se trouvèrent vraiment en face de leur première ivraie, lorsque les apôtres constatèrent pour la première fois la présence des mauvais dans leur communauté. — Enfin on ne lie pas l'ivraie en bottes, mais le paraboliste s'est souvenu à point de l'homme qui, pieds et poings liés, fut jeté dans les ténèbres extérieures. « L'histoire, conclut M. Loisy, ne serait pas vraisemblable, si on la prenait à la lettre[1]. » Pour la rendre croyable, il n'est que de l'alléger des éléments allégoriques qui, cette fois, ont envahi toute la parabole; ainsi rendu à sa simplicité originelle, le récit fournit une *comparaison* sensiblement plus courte, mais sûrement authentique. « Autant qu'on peut le conjecturer d'après la parabole du Filet, il était question d'un champ de blé où poussait aussi l'ivraie, et le triage de l'un et de l'autre était renvoyé à la moisson[2]. »

2. Deuxième critère. On reconnaît encore les remaniements allégoriques de la tradition dans les paraboles, à ce que telle ou telle application ne correspond pas à l'état embryonnaire de la communauté chrétienne, durant le ministère de Notre-Seigneur, mais suppose une période plus avancée de l'Eglise. C'est ainsi que la parabole du Semeur, dans sa rédaction actuelle, semble à M. Loisy vouloir expliquer

1. *Ét. év.*, p. 48.
2. *Les Év. syn.*, I, 782.

« pourquoi l'Évangile ne compte pas plus d'adhérents, pourquoi surtout il ne retient pas tous ceux qui ont paru l'accueillir ». Or, cette morale serait un anachronisme dans la bouche de Jésus. « Cette explication convient moins dans la bouche de Jésus que dans celle d'un prédicateur des premiers temps ; elle suppose que l'adhésion à l'Évangile est une profession de foi qui est combattue au dehors... ; la communauté chrétienne est donc constituée ; elle est persécutée au moins par les Juifs ; de nombreuses défections ont eu le temps de se produire, soit à raison des persécutions, soit pour des difficultés purement morales, par l'impuissance où plusieurs se sont trouvés de rester fidèles à l'idéal qui d'abord les avait séduits [1]. »

On présente des observations analogues à propos de l'Ivraie. Puisque l'ennemi vient semer nuitamment, et que les serviteurs ne se préoccupent que très tard de porter remède au mal, il est à croire que la parabole vise une époque où Jésus a, depuis quelque temps, quitté la terre et où, dans la communauté grandie, les méchants se sont déjà mêlés aux bons : « Parabole et commentaire, dit M. Loisy, appartiennent à l'évangéliste, leur auteur visant une situation qui n'est pas celle de l'Évangile au temps de Jésus, mais celle des premières communautés chrétiennes après un assez long temps de prédication apostolique. Ce cas unique d'allégorie enseignée et expliquée par le Christ est dépourvu d'authenticité [2]. »

Enfin voici la conclusion du même auteur sur l'allégorie des vignerons homicides. « Jésus aurait pu exceptionnellement prêcher en allégorie, et il a cité, en d'autres occasions, des textes prophétiques. Mais, dans

1. *Les Év. syn.*, I, 757.
2. *Les Év. syn.*, I, 782.

le cas présent, la citation (Mt., xxi, 42 et par.) se comprend beaucoup mieux comme argument des premiers chrétiens contre les Juifs que dans la bouche de Jésus. Allégorie et prophétie représentent l'idée que la génération apostolique avait de la mission du Christ : Fils de Dieu, envoyé par le Père, tué par les chefs de la nation juive et glorifié au ciel par la résurrection. C'est le thème des discours qui sont attribués, dans les Actes, aux premiers prédicateurs chrétiens. Il n'y avait pas lieu, avant l'événement, de montrer dans la mort de Jésus le dernier terme de la patience divine [1]. »

3. Un troisième critère d'inauthenticité est le manque de correspondance entre la parabole et son explication. Ce critère trouve à s'exercer surtout dans la parabole du semeur, où, disons-le tout de suite, règne un certain embarras de rédaction. Dans la première moitié, on nous raconte qu'une partie du grain tomba sur la route, une autre partie sur un terrain rocheux, une troisième sur des épines, et le reste sur de la bonne terre. Jusque-là rien que d'assez correct, encore qu'on pût trouver à redire à la maladresse de ce semeur qui perd une notable quantité de sa semence. Mais c'est l'application de ce récit qui laisse surtout à désirer. A quatre reprises, saint Marc donne comme correspondants à la *semence tombée* les *gens ensemencés* et la première fois notamment en une phrase qu'on a quelque peine à débrouiller. Οὗτοι δέ εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὁδὸν ὅπου σπείρεται ὁ λόγος, καὶ ὅταν ἀκούσωσιν, εὐθὺς ἔρχεται ὁ σατανᾶς καὶ αἴρει, etc. [2]. En sous-entendant σπειρόμενοι [3],

1. *Les Év. syn.*, II, 318-319.
2. Mc., iv, 15.
3. Le P. Lagrange, qui préfère ne pas sous-entendre de participe, traduit ce ℣. 15 : « or il y a ceux qui sont (*i. e.*, il y a une première catégorie composée de ceux...)le long du chemin où l'on sème la parole... »

comme le suggèrent les versets suivants, on obtient le sens : Et ceux-ci (les uns, parmi les *auditeurs*, et non parmi les grains) sont ceux qui sont ensemencés le long de la route, où la parole est semée ; et lorsqu'ils ont entendu, aussitôt Satan vient et enlève la parole, etc. — v. 16. Et de même ceux-ci (les autres) sont ceux qui sont ensemencés sur les endroits rocheux, etc...

Saint Matthieu conserve le même tour, mais les quatre fois au singulier. « Quiconque écoute la parole et ne la comprend pas, le malin vient et enlève ce qui a été semé dans son cœur : *c'est celui qui a été ensemencé* le long de la route [1], et celui qui a été ensemencé dans les endroits pierreux, c'est celui qui entend la parole et la reçoit aussitôt avec joie, etc... »

Saint Luc lui-même, dont le sens littéraire est plus averti, n'esquive à deux reprises le heurt de cette application qu'en sous-entendant le verbe, VIII, v. 12 : « Οἱ δὲ παρὰ τὴν ὁδόν (sous-ent. σπειρόμενοι) εἰσιν οἱ ἀκούσαντες... ; v. 13 : οἱ δὲ ἐπὶ τῆς πέτρας (σπειρόμενοι), οἳ ὅταν ἀκούσωσιν... ; Les deux dernières fois cependant (v. 14 et 15), il s'est servi d'une formule plus correcte : « Et ce qui tombe sur les épines, ce sont ceux qui ont entendu, et qui, s'en allant, sont étouffés par les soucis, la richesse, les plaisirs de la vie... » Encore est-il que, dans cette phrase, au lieu de comparer la semence à la parole, on la compare aux auditeurs, assimilation que l'on retrouve au fond des formules de saint Matthieu et de saint Marc.

(Évangile selon saint Marc, p. 104). Cette traduction nous paraît moins bonne.

1. Οὗτός ἐστιν ὁ παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρείς. Le P. Rose traduit : *c'est ce qui a été* semé le long de la route. Mais si Matthieu avait entendu parler de la semence, on comprendrait difficilement ce masculin ὁ σπαρείς, alors que, dans le même verset, il la désigne par le neutre : καὶ ἁρπάζει τὸ ἐσπαρμένον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ (XIII, 19).

Nous arrivons aux réflexions de M. Loisy. « Le commentaire, dit-il, ne sort pas naturellement de la parabole. Il veut se développer en allégorie, non en simple comparaison, et il ne vient pas à bout d'être ce qu'il veut, mais de quelque façon qu'on le prenne, le rapport d'analogie sur lequel on le fonde, est en partie conventionnel. La peine qu'on a eue à établir ce rapport s'accuse dans la gaucherie des formules employées pour le signifier; on n'a pas su dire si le grain semé représentait la parole prêchée, ou les hommes qui l'ont entendue, de sorte que le développement de la pensée, et non seulement celui du discours, reste équivoque d'un bout à l'autre. » Et la phrase capitale : « Un prédicateur vulgaire peut être aussi embarrassé dans la glose d'un texte donné ; mais Jésus n'aurait-il pas été plus à l'aise dans l'application de sa fable [1] ? » Et enfin : « Quant à l'explication reproduite dans les Synoptiques, elle peut être, dans Marc, un écho de la prédication apostolique, plutôt que l'œuvre toute personnelle d'un rédacteur ; mais elle ne remonte pas jusqu'à Jésus, et elle représente un travail réfléchi, non un souvenir authentique de la tradition [1]. »

*
* *

Telles sont les principales objections que la critique élève aujourd'hui contre les allégories et les traits allégoriques contenus dans les Évangiles. Nous n'en avons dissimulé volontairement aucune et nous nous sommes efforcé de n'en pas atténuer la force. Les unes arrivent pour ainsi dire de l'extérieur et s'appuient sur la notion même d'allégorie ; les autres viennent de l'intérieur même, et nous avons vu que, sous les doigts exercés

1. *Les Év. syn.*, I, 757-758.

de la critique, ces dernières s'accumulent en une multitude imposante. Aussi bien les unes et les autres se donnent-elles la main dans une concorde remarquable. Les premières signalent comme suspects a priori tous les passages allégoriques ; les secondes s'imposent la tâche d'instruire leur procès et de justifier leur verdict de condamnation. Lorsque la critique a fini son œuvre, lorsqu'elle a élagué tous les éléments déclarés adventices et reconstitué les discours du Christ dans leur pureté primitive, — c'est elle qui l'affirme, — toute trace d'allégorie a disparu. Toutes les allégories et tous les traits allégoriques étaient inauthentiques : il n'en sortit jamais de la bouche du prédicateur populaire par excellence que fut Jésus.

2. — Critique de ces objections.

A. *1re série d'objections.* — A notre tour, qu'il nous soit permis de bénéficier de l'effort réalisé aux chapitres précédents, et à une synthèse d'opposer une autre synthèse. Le lecteur jugera laquelle doit être préférée.

1. Nous retenons comme excellentes les définitions classiques de la comparaison et de la métaphore, de la parabole et de l'allégorie, qui n'ont jamais été peut-être mieux approfondies que par M. Jülicher. La comparaison est un rapprochement entre deux objets, deux idées ou deux faits, mais où chaque mot conserve *son sens propre*. La métaphore est une figure par laquelle un mot est transféré du sens propre au sens figuré. La parabole n'est qu'une comparaison plus développée dans laquelle, par conséquent, les mots retiennent encore leur sens propre. L'allégorie n'est, de son

côté, qu'une métaphore prolongée ou une série de métaphores cohérentes, où, par suite, les mots sont employés au sens métaphorique. Jusque-là, nous sommes d'accord avec les critiques de toutes les écoles.

2. Mais nous avons insisté, — et c'est ici que commence la divergence, — sur le caractère facilement populaire de la métaphore. Au fond de toute métaphore, avons-nous dit, se retrouve une comparaison latente, et nul ne songera jamais à produire une métaphore, qu'il n'ait au préalable été frappé de cette analogie qu'il omet. D'où il suit que, si la métaphore est saisie sur-le-champ, elle jouit des mêmes propriétés pédagogiques que la comparaison, et, de plus, d'une force, d'une vivacité, d'un éclat propres, résultant de sa densité même. C'est dire qu'il y a des métaphores populaires et des métaphores savantes. Aux dernières seules conviennent en partie les observations de MM. Jülicher et Loisy, mais les premières valent plus que pour un enseignement ésotérique, d'intimes et d'initiés.

Toutes proportions gardées, et en tenant compte des difficultés croissantes, il faut en dire autant de l'allégorie que de la métaphore. Il y a des allégories savantes, raffinées, difficiles, mais on peut en concevoir d'autres, il y en a d'autres qui sont faciles, courantes, ne dépassant pas la moyenne d'un auditoire populaire. Cette conclusion est décisive, car elle heurte de front la conclusion opposée. Si quelqu'un admet l'incompatibilité absolue de l'allégorie avec un enseignement populaire, je ne vois pas de principe qui puisse le retenir d'aller jusqu'au bout de la logique, c'est-à-dire de rayer d'un trait de plume toutes les allégories des Synoptiques, le Semeur, l'Ivraie, le Filet, les Vignerons homicides; — ou bien il faut avoir le courage de faire de Jésus un mystificateur du peuple, ce que l'école critique refuse

avec raison d'admettre. Mais si l'allégorie n'est pas exclue a priori d'un enseignement tel que celui du Christ, les allégories des Synoptiques ne sont pas jusqu'ici en plus mauvaise posture que les simples paraboles et que tout le contenu de l'Évangile.

3. Il nous semble avoir résolu à bon droit le problème dans ce dernier sens. Il faut donc conclure que la notion d'allégorie ne s'oppose pas a priori à l'authenticité des allégories des Synoptiques.

4. Nous croyons, à plus forte raison, que le mélange de l'allégorie et de la parabole n'est pas une monstruosité qu'il faille élaguer à tout prix des discours authentiques de Jésus. — Nous avons voulu savoir si cette fusion des genres n'était qu'une rêverie d'esprit malade, en quête d'alliances extraordinaires, mais qui répugnerait dans une réalité normale. Or nous avons découvert que, dans l'Anc. Test., les esprits les plus sains, Jotham, Nathan, la femme de Thécoa... associaient les deux genres sans le moindre effort ni la plus légère emphase. Dix siècles plus tard, les grands Tannaïtes de Palestine et de Babylone, c'est-à-dire tout ce que le rabbinisme a produit de meilleur et de plus lettré, un R. Aqiba, un Juda le Saint, un R. Méïr, tous ces Docteurs mêlaient en leurs mechâlim l'allégorie et la parabole.

Il y a plus. Un Quintilien, dont on connaît l'exigence littéraire et le bon goût, Quintilien déclare que la forme de discours qui se distingue entre toutes par sa beauté, est celle qui résulte du mélange de la similitude, de l'allégorie et de la métaphore, c'est-à-dire, en définitive, de la parabole et de l'allégorie.

Tous ces faits sont conformes à l'analyse psychologique dont chacun peut contrôler en soi-même la justesse. Quand on veut illustrer une vérité d'un ordre su-

périeur par une analogie empruntée à un ordre inférieur, on a beau faire, il est impossible de décrire la scène d'en bas sans se souvenir de la réalité d'en haut. Comme instinctivement, la comparaison se modèle sur cette réalité supérieure, et si l'on n'y prend garde, il peut arriver qu'elle s'y calque. La réalité conduit le choix des détails, gouverne leur accentuation, en un mot couvre et domine la figure. S'il en est ainsi, loin que le mélange de l'allégorie et de la parabole doive nous surprendre, nous serions plutôt étonnés qu'il fît défaut et même qu'il ne fût pas très fréquent.

Conclusion : aucun principe n'autorise a priori le rejet de tous les éléments allégoriques qui auraient pénétré dans les paraboles évangéliques. Et cette conclusion s'oppose encore ouvertement à la conclusion de M. Jülicher. Son importance apparaît suffisamment à tous les yeux.

Jésus a *donc pu* recourir à l'allégorie dans ses entretiens avec les foules; *il a pu* laisser descendre quelques traits allégoriques dans ses comparaisons plus développées. Il restera seulement à apprécier le degré de clarté que ces discours pouvaient produire dans les intelligences populaires. Toutefois, avant toute autre constatation, fondés uniquement sur le fait que Jésus fut le prédicateur des petits et des simples, nous pouvons croire que ses παραβολαί n'étaient pas énigmatiques sans rémission; mais il ne répugne pas non plus qu'elles n'aient pas eu la fulgurance des paraboles ou des fables-arguments d'Aristote et de M. Jülicher. Mieux que tous les critiques, Jésus connaissait la clarté « disponible » de ce genre didactique. Il appartenait à son génie à la fois transcendant et condescendant de déterminer le degré qui convenait le mieux aux contingences si complexes du milieu évangélique. En ce faisant, Jésus

n'avait pas à rompre avec une tradition d'école plus récente ; il continuait simplement la tradition nationale du mâchâl qui, depuis les origines, s'était gardée inviolée, dans les cours des rois, dans les cercles des prophètes, dans les athénées des scribes, toujours souple et nuancée, mais toujours substantiellement identique.

*
* *

B. *Réponse à la deuxième série d'objections.*

Si nos observations sont exactes, l'authenticité des παραβολαί n'a guère à souffrir de la première série d'objections. Mais nous devons encore compter avec les critères qui prétendent dénoncer par le détail le caractère adventice des traits allégoriques.

1. Nous avons vu que MM. Jülicher et Loisy accordent le maximum de confiance aux airs de gaucherie et d'incohérence que les traits allégoriques ne manquent pas d'introduire dans les paraboles, quand on veut à tout prix les y greffer. M. Loisy use de ce principe non moins largement que M. Jülicher, et dans telles phrases où le critique français marque son impatience d'un mélange si peu assorti, on pourrait peut-être voir la réplique adoucie du mot fameux du professeur allemand sur le « monstre mythologique ».

Mais au fond de ces reproches se cache une confusion. La gaucherie, l'incohérence et tous leurs analogues sont en définitive des défauts auxquels sont opposées les qualités de naturel, de cohésion, d'harmonie, etc. Or, autant qu'on peut en juger par la discussion des παραβολαί et par les comparaisons prétendument originales que l'on substitue aux histoires évangéliques, ces qualités se trouveraient réalisées, si la

parabole copiait exactement la scène à décrire sur la nature, et telle qu'elle se passe dans la vie quotidienne, si la parabole n'admettait que des détails vulgaires et familiers, exclusion faite de tout ce qui est rare, extraordinaire, anormal, à plus forte raison de tout ce qui peut sembler irréel. S'agit-il d'un maître de maison? Il n'ensemencera pas lui-même son champ, s'il est riche, car les hommes de sa condition, nous assure-t-on, n'ont pas coutume de le faire. Que s'il ensemence, gaucherie d'allégoriste. — Il faudra se garder pareillement de faire semer de l'ivraie par-dessus le froment, car, dans la réalité, on n'en sème ni à bonne ni à mauvaise intention : que si l'on transgresse cette norme, incohérence! — Si, malgré tout, l'ivraie est semée et pousse, que du moins sa découverte n'excite pas chez les laboureurs un étonnement trop considérable, ni surtout qu'elle n'ait pas l'air de les embarrasser; de vieux paysans n'en sont pas à leur première ivraie; ils connaissent, pour l'avoir appliqué plus d'une fois, le traitement qui convient à cette mauvaise herbe. Une parabole qui leur prêterait une stupeur à leur faire perdre la tête, ne saurait être que le fait d'un maladroit.

Or, Jésus avait trop le sens des convenances esthétiques, pour avoir jamais commis ces fautes d'art ou être jamais tombé dans ces manques de goût. Toutes ces défaillances doivent être mises sur le compte d'une tradition moins exigeante.

Mais, je le demande, au nom de quel principe édicte-t-on ces critères de la parabole? Quand donc est-ce que l'art, fût-ce l'art de la parabole, en a été réduit à n'être que le plagiaire de la nature? M. Jülicher a écrit ceci de l'allégorie : « D'un mot, l'allégorie manque de nécessité interne. De pures impossibi-

lités, des traits qui manquent entièrement de naturel, des contradictions grossières, un habile conteur se garde d'y en introduire; mais s'il a rendu croyable et possible ce que ces paroles expriment, il ne vise à rien de plus. De l'intérêt, des surprises, une attention croissante, il veut bien les procurer à ses figures; mais il n'attend pas qu'elles captivent le spectateur, qu'elles le transportent et le subjuguent par leur naturel [1]. » Tout en accordant que la parabole vise à plus de naturel et à plus de simplicité que l'allégorie, nous voulons cependant qu'il lui soit permis, à elle aussi, de n'y atteindre pas toujours, et cela de propos délibéré. La grande loi pour le paraboliste, c'est de trouver une analogie qui éclaire sa doctrine. Or, pour riche qu'elle soit, la nature ne réalise pas toujours un ensemble de faits et de détails qui corresponde précisément aux traits principaux de la scène à illustrer. C'est ce que constatait déjà Aristote lorsqu'il remarquait que la fiction est plus plastique que la réalité, le λόγος plus que la παραβολή. L'orateur qui choisit un exemple dans la nature, à portée de ses auditeurs, devra-t-il donc supporter les effets de son manque de souplesse, de sa rigidité, et, par suite, de ses défauts d'analogie? Devra-t-il, en un mot, transcrire intégralement la nature? Nous répétons que personne n'a le droit de l'y astreindre. Sans sortir de la nature, il a le droit, lui, d'accoupler des traits qui s'associent parfois, mais non chaque jour, de remplacer tel détail ordinaire, mais terne, par tel autre plus rare, mais plus expressif; il a le droit de corriger, de déplacer, de souligner, en un mot de combiner suivant son dessein ou suivant sa fantaisie, parce

1. I, 66.

que la nature est ici l'auxiliaire de l'idéal, que l'idéal ne doit pas être asservi à la nature et qu'il est permis d'accentuer leur ressemblance par des arrangements habiles.

On dira que multiplier ces analogies, c'est glisser vers l'allégorie ; et l'on se fera fort de discerner l'intention allégorique à la déviation, à la sélection dont ce détail aura été l'objet. Je l'accorde. Mais ce que je récuse, c'est qu'on ait le droit d'élaguer l'allégorie au nom du manque de naturel, ou, suivant le mot assez vague de M. Jülicher, au nom du manque de « nécessité interne ». Car il y a naturel et naturel ; il y a celui de l'histoire et de la pure réalité, mais aussi celui de l'épopée ou de l'héroïsme, qui est de l'histoire extraordinaire, et celui de la fiction, qui est une imitation très libre de la nature. Le naturel de l'allégorie ou de la parabole allégorisante ressortit à cette dernière catégorie, Jésus le savait ; c'est singulièrement restreindre les notions que de soutenir qu'il a dû être l'esclave du genre parabolique, plus qu'il n'y était obligé.

Au fait, si l'on veut bien en convenir, on remarquera que les Fables de La Fontaine, le bonhomme exact et naturel, s'il en fut, ne contiennent jamais qu'une vérité arrangée. La chose est trop évidente dans ses histoires d'animaux ; mais elle ne l'est souvent pas moins pour celles qui n'ont que des hommes pour acteurs. Nous admirons l'exquise simplicité des rêves de la femme au pot au lait. Mais y a-t-il jamais eu une Perrette assez imaginative pour s'exalter à ce point ? On comprend chez une femme distraite un faux pas entraînant le désastre du lait et des projets. Mais sauter ! — De même, Rome entendit-elle jamais le discours du Paysan du Danube ? Il est inutile de poursuivre. Or,

par le fait de ces modifications, La Fontaine a-t-il jamais cessé d'être compréhensible et populaire?

On voit assez, dès maintenant, que ce premier critérium ne tend à rien moins qu'à asservir la parabole à une transcription de la nature. On comprendra aussi, je l'espère, qu'aucun paraboliste, aucun prédicateur populaire ne veuille s'y soumettre et nous croyons que Jésus s'y est soumis moins que personne. Peut-être les critiques eux-mêmes qui l'énoncent, s'ils avaient à improviser un évangile devant la foule, seraient-ils surpris, dès leur premier sermon, le transgressant!

2. Le deuxième principe qui permet de discerner l'inauthenticité des allégories, nous assure-t-on, c'est que leur morale dépasse l'horizon de l'évangile et ne convient qu'à une époque postérieure. Nous avons vu qu'aucune des allégories des Synoptiques n'échappe à ce reproche. — Reste à savoir s'il est plus efficace que le précédent. Beaucoup ne se feront pas faute de penser qu'il l'est moins encore.

Déjà, en ce qui regarde l'Ancien Testament, nous n'apprendrons à aucun catholique que l'argument de « l'horizon prophétique », qui veut enfermer le prophète dans les préoccupations de ses contemporains, et, en fait d'avenir, lui permet d'en savoir tout juste autant qu'eux, est extrêmement défectueux [1]. Dans l'Évangile, il est d'une valeur plus problématique encore, s'il est possible; mais, dès que l'on touche directement à la personne de Jésus, tout le monde devrait reconnaître qu'il perd toute force démonstrative. Le catholique, en effet, et le chrétien, pour qui

1. Présenté en effet sous cette forme radicale, l'argument équivaut à une négation du surnaturel. Il ne considère les prophéties que comme de vagues aspirations, tout au plus comme des intuitions; il fait des « voyants » des hommes ordinaires; il ne tient aucun compte des opérations divines du Saint-Esprit en eux.

Jésus est Dieu aussi bien qu'il est homme, confessent que sa science n'est circonscrite ni par le temps ni par l'espace; pour eux, Jésus lit dans l'avenir éloigné comme dans l'avenir prochain; il connaît par avance sa mort circonstanciée et l'histoire de l'Église qu'il fonde; il sait les accueils divers qui seront faits à sa parole; il prévoit que bientôt les méchants se mêleront aux bons et il estime opportun que ce mélange dure jusqu'à la consommation finale. En possession de tout le futur, il reste juge du mode et de la mesure de la révélation qui conviennent aux fidèles. Mais de ce chef tombent les raisons invoquées contre les trois premières allégories, le Semeur, l'Ivraie, et le Filet. Nous ne nions pas que ces récits présagent surtout une situation future : il pourra même sembler que l'histoire de la première génération chrétienne est dans ses grandes lignes la réalisation de ces prophéties. Mais la question est de savoir s'il existe un principe loyal qui empêche une parabole d'être une vue anticipée sur l'avenir.

Les objections contre les Vignerons homicides sont à peine plus spécieuses. « Il n'y avait pas lieu avant l'événement, nous dit-on, de montrer dans la mort de Jésus le dernier terme de la patience divine [1]. » — Mais pourquoi pas? puisque la mission du Christ était le suprême effort de la bonté divine, avant le rejet national, et que cette prédiction elle-même était une nouvelle tentative de miséricorde. — On ajoute : « Il est fort étrange que le discours de Jésus excite les auditeurs à commettre aussitôt le crime dont on vient de leur annoncer les conséquences [2]. » — Au contraire, si, à l'issue de l'allégorie, les Pharisiens cherchent à

1. Loisy, *Les Év. syn.*, II, 319.
2. Loisy, cf. Jülicher, II, 406.

s'emparer de Jésus, il semble qu'il n'y ait rien là que de très naturel. Une prédiction ferme peut arrêter le scélérat sur le chemin du crime, mais elle peut aussi l'y précipiter en l'exaspérant. Judas ne laissa pas de consommer sa trahison, après l'annonce que lui en fit le Maître. Au reste, ce fut toujours le procédé des politiques peu scrupuleux, de se débarrasser des importuns dont les prédications venaient troubler leur quiétude. Avant celle de Jésus, l'Évangile nous raconte l'histoire de Jean-Baptiste.

Nous ajoutons même que la clarté de ces prophéties allégoriques ne peut gêner le rationaliste qui ne croirait pas en la divinité de Jésus. Car, à les bien considérer, ces prédictions ne dépassent pas les intuitions d'un esprit supérieur. Le Semeur n'énonce qu'un principe d'expérience vulgaire, savoir la diversité des résultats de la parole dans un groupe d'auditeurs. Avec de très légères transpositions, cette parabole pourrait être reprise par tous les fondateurs de religion ou de philosophie, par tous les prêcheurs de morale. — L'Ivraie et le Filet ne constatent non plus que la grande loi de l'humanité, où les bons ont toujours à souffrir du contact des mauvais, ainsi que la disposition providentielle, qui, pour des raisons supérieures, laisse subsister le mal à côté du bien. — Enfin, pour ce qui est des Vignerons, il n'était pas besoin d'une extraordinaire perspicacité pour prédire que la lutte entre le Christ et ses ennemis allait, à une brève échéance, se terminer par une tragédie. Le P. Lagrange a fort bien résumé ces développements. « Pour établir le caractère adventice des allégories, on allègue encore qu'elles correspondent à la disposition des esprits dans les premières générations chrétiennes... Mais, pour que l'argument porte réellement, il faudrait que la

situation ne puisse également convenir au temps de Jésus, ou lui refuser absolument tout pressentiment sur les destinées de son œuvre, don qu'on ne refuse même pas aux grands fondateurs dans l'ordre politique [1]. »

3. Enfin, que faut-il penser du défaut de correspondance entre la parabole et son explication, signalé notamment dans le Semeur? Y a-t-il là une preuve péremptoire que l'explication n'est qu'une pièce rapportée, cousue tant bien que mal par des allégoristes maladroits?

Remarquons tout d'abord que le principe, fût-il justifié dans le Semeur, n'aurait pas de répercussion générale. Des trois autres allégories des Synoptiques, l'Ivraie est suivie d'un commentaire remarquable d'exactitude; le Filet, qui ne procède que par substitutions, est également fort bien réussi; quant aux Vignerons homicides, les auditeurs avaient, par leur intuition, dispensé Jésus de plus amples commentaires. C'est pourquoi la maladresse se bornerait au Semeur.

Mais l'objection suppose encore un principe discutable, savoir que Jésus, maître de sa langue, de son enseignement, de ses exemples, n'a pu prononcer que des chefs-d'œuvre défiant la critique la plus pointilleuse. Or, c'est encore là un postulat qui s'inspire d'un idéal trop élevé. Il n'y a pas de longues années, la majorité des exégètes se prononçait contre l'inspiration verbale par un scrupule des convenances divines, ne pouvant pas admettre que le Saint-Esprit accordât une motion spéciale pour les faiblesses de style, les fautes de syntaxe, etc. — Si je ne m'abuse, et bien

1. *RB.*, 1904, p. 115.

qu'on puisse s'en défendre, un idéal de même nature inspire ce dernier critérium. Jésus, le Maître par excellence, n'a pu commettre une telle faute de rhétorique, que de ne pas adapter parfaitement son explication à son histoire. « Un prédicateur *vulgaire* peut être ainsi embarrassé dans l'interprétation d'un texte donné, mais Jésus n'aurait-il pas été plus à l'aise dans l'application de sa fable ? »

Mais, d'un autre côté, un interpolateur aurait-il eu la naïveté d'être si maladroit ? Était-il donc plus difficile dans ce commentaire de partir de la parole que des auditeurs ? De dire : la semence jetée sur le bord de la route, c'est la parole tombée sur les cœurs arides, plutôt que : les gens semés le long de la route, ce sont les auditeurs qui écoutent sans essayer de comprendre ? Cette rédaction assurément n'exigeait pas plus de génie que l'autre. Et il semble que le glossateur, qui paraissait avoir quelque intérêt à se dissimuler, aurait dû la préférer ; d'autant plus que, nous assure-t-on, il plaçait son interprétation à l'ouverture de l'ère des paraboles, comme un type général d'exégèse, devant servir de modèle du genre. On n'est pas maladroit de propos délibéré, quand il y a avantage à ne l'être pas.

Du reste, pour que ce commentaire fût retenu par la tradition, au point qu'on le regardait comme authentique, il ne devait pas choquer à l'excès le sens esthétique de la foule. Or, une faute qui ne blesse pas l'auditoire, n'est qu'une demi-faute de rhétorique, si même elle l'est encore en quelque manière. Dès lors, serait-ce un crime si considérable que Jésus se la fût permise ?

Enfin, à y regarder de plus près, l'incohérence atteint peut-être plus la forme que le fond de la para-

bole. La première partie, qui décrit les diverses fortunes d'une même graine, semble d'abord, si l'on ne considère que l'allure générale du morceau, mettre l'accent sur la semence exclusivement; mais si l'on y réfléchit, ce qui nous intéresse dans cette scène, c'est *le sort de la semence dans les divers terrains*. Et de même dans le commentaire, l'accent porte moins sur la parole en soi que *sur la parole dans les auditeurs*. La formule complète qui réaliserait toute l'équation de la parabole, serait : la semence dans la terre, c'est la parole dans les auditeurs; ou bien, suivant le procédé de simple substitution : la semence est tombée le long du chemin, lorsque la parole est reçue dans des cœurs durs, qui, après avoir entendu, ne réfléchissent pas, etc... Il est impossible que le paraboliste ait compris autre chose. S'il s'est servi d'un tour plus elliptique (toujours par simple substitution) : les uns sont ceux qui sont ensemencés le long de la route..., il témoigne encore qu'à ses yeux l'intérêt capital de l'application se porte sur la semence dans les âmes, mais rien ne prouve que l'apparente confusion de la forme ait atteint le fond même de sa pensée, ou que les auditeurs et lecteurs de l'Évangile s'y soient mépris à leur tour.

Après cela, est-il encore impossible que Jésus ait lui-même donné l'interprétation du Semeur d'une manière substantiellement conforme à celle qui a été consignée par les trois Synoptiques[1] ?

1. Le P. Lagrange (Év. selon saint Marc, pp. 105-109), justifie d'une autre manière la parabole du Semeur contre les attaques de M. Loisy. Ce récit est pour lui non une allégorie, mais une parabole, qui, dans le commentaire, continue d'être envisagée comme telle. La cause de son apparente confusion serait à chercher dans un fait particulier. « Entre l'allégorie pure et la comparaison à un seul terme, écrit-il, il y a un milieu, la parabole à quatre parties. Au lieu d'une comparaison, il y en a quatre » (p. 106).

3. — Allégorisation partielle par la tradition.

Dirons-nous pour autant que les Évangélistes, et avant eux la tradition, ont enregistré exactement la minute des discours de Jésus, sans y rien retrancher ou ajouter, sans y rien traduire ou préciser? Et pour venir plus directement à notre sujet, faut-il penser que les paraboles nous ont été conservées telles qu'elles sortirent de la bouche du Maître? Et d'une manière plus stricte encore, que tout ce qui y figure d'allégorie, est tel de par sa volonté expresse?

On admet généralement aujourd'hui que, si les Évangélistes rapportent fidèlement la substance des pensées de Notre-Seigneur, ils n'ont pas toujours conservé le mot à mot de la lettre. Il n'est pas rare, en effet, qu'une même pensée comporte en chacun des trois Synoptiques des nuances particulières, parfois assez

Je ne sais si ce partage de la parabole en quatre comparaisons en diminuera beaucoup l'enchevêtrement apparent. Je crains bien qu'après cette explication, on n'objecte encore au savant commentateur de saint Marc : Mais puisque les comparaisons étaient si simples, pourquoi ne les avoir pas exprimées plus clairement?

Nous aussi, nous cherchons un milieu « entre l'allégorie pure et la comparaison... », mais nous croyons l'avoir trouvé dans la simple *allégorie parabolisante*. L'allégorie, elle nous semble suffisamment indiquée par la quadruple reprise : *les uns sont ceux qui sont ensemencés* le long de la route, sur les endroits pierreux... etc., sans compter que ces métaphores principales sont encore appuyées çà et là de métaphores secondaires, comme l'a bien vu le P. Lagrange. C'en est assez, pensons-nous, pour tracer nettement le dessin allégorique. Qu'ensuite des éléments paraboliques viennent se mêler aux métaphores, d'accord; ce n'est pas nous qui serons jamais pour l'allegorie integrale, *per fas et nefas*.

Allégorie parabolisante, voilà donc, à nos yeux, la solution du problème, en ne perdant toutefois jamais de vue que le paraboliste assimile moins la semence à la parole, que les terrains ensemencés aux âmes qui ont entendu la prédication.

caractérisées, nuances que nul ne songera à ajouter bout à bout pour les attribuer toutes au discours original du Maître. De cette divergence il est possible que les Évangélistes soient directement les auteurs; mais, en bon nombre de cas, il est probable qu'il faudrait la faire remonter aux sources orales ou écrites que les auteurs sacrés auront utilisées. Quoi qu'il en soit de ce point précis, la critique ne peut pas se dérober à l'examen des causes qui ont motivé l'éclosion de ces variantes et leur ont imprimé telle direction plutôt que telle autre. Invoquer tout uniment en cette matière l'influence du Saint-Esprit, qui seul avait l'autorité suffisante pour élaborer le dépôt de l'Évangile, beaucoup, même parmi les catholiques les plus traditionalistes, jugeront que ce n'est rien expliquer du tout, car Dieu agit ordinairement par les causes secondes. En appeler exclusivement à la Cause première, c'est avouer son ignorance par rapport à la cause seconde dont Dieu s'est servi.

Il n'entre pas dans le plan de cette étude de déterminer les influences qui se sont exercées dans ce qu'on appelle aujourd'hui la vie des Logia, et qui ont pu amener telle modification, telle adaptation : influences de la tradition, qui répétait les discours de Jésus, et, en les répétant, était amené à les commenter, à les préciser, à les grouper; influences des évangélistes eux-mêmes, qui, poursuivant un but spécial et écrivant pour une catégorie particulière de chrétiens, devaient nécessairement combiner en diverses manières les matériaux évangéliques, pousser différents aspects, ménager certains effets en vue de certaines preuves. Tant qu'on s'en tient à ces sommets généraux, les principes paraissent indéniables. Nous ne voulons, pour le moment, en dégager que cette con-

clusion concernant l'authenticité des paraboles : il ne saurait y avoir d'inconvenance à prétendre que tel ou tel détail, simplement narratif, à plus forte raison allégorique, ne procède pas de Jésus, mais qu'il a été introduit dans le récit primitif, sous l'influence de préoccupations allégorisantes, c'est-à-dire par le désir d'applications plus strictes, plus frappantes, ou pour tout autre motif. Pour sortir des généralités, voici un ou deux exemples, du reste seulement à titre d'hypothèse.

Dans la παραβολή des Vignerons homicides, d'après saint Matthieu et saint Luc, le fils est d'abord chassé de la vigne, il est ensuite tué dehors [1] ; dans le récit de saint Marc, au contraire, il est mis à mort dans la vigne et son cadavre est ensuite jeté dehors [2]. La notice de Marc est manifestement dépourvue de toute visée allégorique, tandis que celles de Matthieu et de Luc font irrésistiblement songer à la mort de Jésus, « qui souffrit hors de la porte [3] ». L'une et l'autre rédaction rapportent en substance la même idée : l'ignominie de la mort du fils et héritier, aggravée par le rejet hors de sa propriété. Mais il reste à se demander laquelle traduit le plus *littéralement* le récit original, laquelle peut revendiquer l'*authenticité verbale*, et, si l'une des deux a reçu de la tradition une précision d'abord ignorée, quel a été le motif de cette addition ? Est-ce saint Marc qui a laissé tomber l'allusion allégorique ? Ou bien est-ce saint Matthieu et saint Luc qui l'ont ajou-

1. Mt., XXI, 39. Καὶ λαβόντες αὐτὸν ἐξέβαλον ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος καὶ ἀπέκτειναν.

Lc., XX, 15. Καὶ ἐκβαλόντες αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος ἀπέκτειναν.

2. Mc., XII, 8. Καὶ λαβόντες ἀπέκτειναν αὐτὸν καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος.

3. Heb., XIII, 12.

tée ? Cette dernière hypothèse nous paraît de beaucoup la plus plausible. Car il est difficile d'admettre que saint Marc (ou la catéchèse qu'il reproduit) ait négligé une prophétie qui aurait reçu de l'histoire un accomplissement si éclatant ; il n'est pas surprenant au contraire que, sur deux rédactions de la même pensée, celle qui paraissait l'annonce si circonstanciée et si heureuse de l'avenir, ait eu la préférence de saint Luc, à plus forte raison celle de saint Matthieu.

Nous aurions donc là un spécimen d'allégorisation postérieure. Aucune gaucherie ne la dénonce. Le trait allégorisé ne vient *ni* en ajoute ni en surcharge. Seule, la comparaison avec une rédaction différente pouvait le faire connaître.

Dans la παραβολή du Semeur, il est très vraisemblable encore que saint Luc, VIII, 5, a adopté une glose traditionnelle. Parlant du grain qui tomba sur le chemin, saint Matthieu, XIII, 4[b] et saint Marc, IV, 4, disent seulement qu'il fut mangé par les oiseaux du ciel ; mais saint Luc ajoute qu'il fut foulé aux pieds par les passants. « Une partie tomba sur le chemin, et il fut foulé aux pieds (κατεπατήθη) et les oiseaux du ciel le dévorèrent. » Comme ce trait est propre au troisième Évangéliste, et que dans saint Luc même il est isolé au point de ne pas recevoir de commentaire dans la deuxième partie de la parabole, on peut le considérer comme n'ayant pas été dit par Jésus ; il sera né des premières catéchèses, lorsque les prédicateurs s'aperçurent qu'une semence exposée à nu sur les sentiers n'avait pas moins à souffrir des passants que des bandes d'alouettes ou de moineaux. Nous n'oserions cependant pas affirmer qu'on avait attaché à ce trait une intention allégorique bien déterminée, puisqu'on n'a pas même songé à le relever dans le commentaire. Tandis

que nous apprenons au v. 12 que les oiseaux représentent le diable, nous ne savons au juste si les passants représentent les frivolités du monde ou la dissipation intérieure ou autre chose.

On pourrait regarder encore la finale du v. 12 du même saint Luc comme une addition explicative de l'Evangéliste ou de la tradition. Il y est dit, en effet, que le diable vient enlever la parole du cœur des auditeurs, ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν. On peut accorder à M. Jülicher que cette notice rend un son paulinien[1] et qu'elle n'a pas été dite à cette place par Jésus[2].

Nous nous bornerons à ces indications, puisque aussi bien ces exemples n'ont pas tant pour but d'épuiser le problème que de le réserver. Ils laisseront peut-être néanmoins entendre que le champ de ces investigations n'est pas illimité. Lorsque d'une παραβολή nous ne possédons qu'*une seule relation,* il est difficile qu'on puisse discerner sur le fond original l'apport, en soi toujours possible, et même, si l'on veut, probable de la tradition. Si, au contraire, la parabole figure *dans deux ou trois Évangélistes à la fois*, et qu'il soit bien établi que ces relations diverses reproduisent le même récit, une critique sage reprend ici tous ses droits de comparaison, de confrontation, d'appréciation; et, en plus d'un cas, elle peut espérer de connaître celle de ces rédactions qui a le plus de titres à l'*authenticité verbale*. Est-il besoin d'ajouter qu'on ne saurait trop se garder, en une pareille matière, des principes outranciers et universels, qui opèrent dans l'Évangile un déchiquetage

1. II, 525.
2. Le P. Durand (Pro consensu evangelistarum : *Recherches*, 1911, pp. 295-301) propose deux cas d'allégorisation de détails : Lc., v, 36, la sentence de l'habit neuf et Mt., xxi, 2, 5, 7, la présence de l'ânesse au jour des Rameaux. — Cette exégèse nous paraît trop conjecturale pour songer à la faire nôtre.

fantaisiste ? Ce travail exige plutôt une patience délicate et discrète, se résignant à étudier chaque détail en particulier, et recommençant à chaque fois ses analyses, heureuse de conclure, mais ne rougissant pas de douter. Nous n'étonnerons personne en disant que, après les les efforts eonsidérables de MM. Jülicher et Loisy, utiles et satisfaisants en plus d'un endroit, mais en somme viciés par une critique trop radicale, ce travail nous semble à recommencer.

BUT DES PARABOLES

Avec tous ceux qui se sont occupés de ce problème, nous ne faisons pas difficulté de reconnaître que le but des paraboles est une des questions les plus déconcertantes, peut-être la plus déconcertante de tout l'Évangile. On demeure stupéfait en apprenant des trois Synoptiques, au moins de saint Marc et de saint Luc, que Jésus, le Messie Sauveur, ne parle en paraboles que pour obscurcir, endurcir, rendre impossibles la conversion et, par conséquent, le salut. C'est l'antinomie de l'*extrême Bonté* et d'une *rigueur dépassant toute conception*.

De plus, le choix de la parabole, comme moyen d'obscurcissement, constitue une deuxième antinomie qui, dans son domaine, paraît encore des plus étranges. Ceux-là sans doute qui regardent la parabole comme un discours énigmatique, trouveront que, une fois donné ce but, Jésus ne pouvait y employer de moyen mieux proportionné. Mais ceux qui tiennent que la parabole n'est qu'une gaze populaire tamisant une pensée translucide, ou qui, sans adopter un concept trop unifié, la regardent comme un genre nuancé, susceptible d'obscurité, mais ordinairement claire, quoique à des degrés variables, ceux-là s'étonneront de voir la même parabole remplir un office *contre nature*.

Au point où nous en sommes, nous ne pouvons qu'a-

border le problème de front. Mais afin de procéder avec méthode en une question si complexe :

1. nous établirons l'état des textes du N. T., Synoptiques, 4e Évangile, Actes ou Épîtres, traitant directement ce sujet, ou pouvant l'éclaircir ;

2. nous rappellerons les solutions des Pères et des principaux exégètes ;

3. nous essaierons ensuite de poser quelques principes, capables de préparer plus immédiatement une solution ;

4. enfin, sans avoir la prétention de dire le mot définitif, nous proposerons la solution qui nous semble la plus adéquate.

A ces quatre chapitres, nous en ajouterons un cinquième où seront envisagées les Paraboles postérieures à la journée du Lac.

CHAPITRE III

LES TEXTES RELATIFS AU BUT DES PARABOLES.

Dans un 1er article, nous étudierons le texte des Synoptiques, qui est capital en cette matière ; dans un 2e article, nous parcourrons les autres textes du Nouveau Testament pouvant se rapporter à notre sujet.

1. — Texte des Synoptiques.

Mc., IV, 10-12 ; Mt., XIII, 10-17 ; Lc., VIII, 9-10.

Nous sommes sur les bords du lac de Génésareth, parmi les taillis odorants des lauriers-roses. Les foules sont accourues pour entendre derechef le verbe incomparable du jeune prophète. Elles se groupent, se pressent, et Jésus, pour se dérober à la poussée de cette vague humaine, monte sur une barque. De là, s'étant assis, il enseignait. Mais ce n'était plus le langage gnomique de la Montagne ; ce n'était plus ces grappes de sentences plutôt juxtaposées que coordonnées, éternelle complaisance de la sagesse orientale, ni ces bouquets d'images brèves, éclatantes et populaires comme les anémones des champs. Le Maître a brusquement changé de discours. Il parle du Royaume de Dieu, raconte

des histoires suivies, des paraboles, qu'il dit semblables au Royaume. « Et il les enseignait en de nombreuses paraboles[1]. » Et la foule écoute. Il n'est dit nulle part qu'elle ait témoigné un étonnement analogue à celui qu'avaient manifesté jadis les auditeurs d'Ezéchiel ; on peut même conjecturer qu'elle se retire aussi émerveillée que, quelque temps auparavant, de la Montagne.

Il n'en fut pas ainsi des Douze et d'un groupe de disciples : οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα. A peine Jésus a-t-il congédié la foule, qu'ils s'approchent de lui et lui demandent la raison de son langage parabolique, ou l'explication de la parabole du Semeur, ou l'une et l'autre chose à la fois.

Les rédactions des trois Synoptiques comportent trop de divergences sur ce point, pour qu'il ne soit pas inutile d'en remettre les textes sous les yeux[2].

Mt. XIII.	Mc. IV.	Lc. VIII.
10. Καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ εἶπαν αὐτῷ· διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς; 11. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ὅτι ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται. 12. ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται· ὅστις δὲ οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. 13. διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ, ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσιν καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσιν οὐδὲ συνιοῦσιν. 14. καὶ ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἡσαΐου ἡ λέγουσα· ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ	10. Καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας, ἠρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὰς παραβολάς. 11. καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ· ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεναι, 12. ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν,	9. Ἐπηρώτων δὲ αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τίς αὕτη εἴη ἡ παραβολή. 10. ὁ δὲ εἶπεν· ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς, ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ

1. Mc., IV. 2.
2. Nous reproduisons le texte de Nestle.

οὐ μὴ ἴδητε. 15. ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὠσὶν βαρέως ἤκουσαν, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν, μή ποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἰάσομαι αὐτούς. 16. ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν, καὶ τὰ ὦτα [ὑμῶν] ὅτι ἀκούουσιν. 17. ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε, καὶ οὐκ εἶδαν, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε, καὶ οὐκ ἤκουσαν.	μή ποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς.	ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν.

Trois questions d'intérêt inégal, toutes cependant très importantes, se posent à propos de ce texte :

1. Est-il rapporté par les Évangélistes à sa place chronologique ?

2. Quel en est le sens exact et quelles sont les conceptions sur le but des paraboles reflétées par chacun des Synoptiques ?

3. Si le Logion n'est pas à sa place chronologique, est-il du moins authentique, c'est-à-dire a-t-il été réellement prononcé par Jésus, du moins dans sa substance, ou bien est-il l'œuvre de la tradition théologienne?

I. — Ce texte est-il à sa place chronologique?

Personne n'ignore que les historiens profanes, pourvu qu'ils respectent la vérité de leurs documents, ont la faculté de les présenter de la manière qui leur agrée davantage. On sait aussi qu'ils usent chaque jour de cette liberté. Tantôt ils déroulent leur récit dans l'ordre historique et chronologique ; tantôt, s'affranchissant du morcellement de cette méthode épisodique, ils préfèrent grouper les faits d'après une méthode plutôt logique et synthétique pour les faire converger vers un

même point comme les preuves d'une même thèse.

Il y a bien longtemps que saint Augustin, ou l'auteur qui se cache sous son nom, a reconnu la même liberté aux écrivains sacrés, et en particulier aux auteurs de nos Évangiles. « Nonnunquam sane alius Evangelista contexit, quod alius diversis temporibus indicat. Non enim omnimodo secundum *rerum gestarum ordinem, sed secundum suæ quisque recordationis facultatem*, narrationem, quam exorsus est, ordinavit [1]. » Quant au grand commentateur Jésuite, Maldonat, c'est à chaque chapitre qu'il revendique cette liberté pour les Synoptiques, v. g. : « Ego jam monui non esse anxie quærendam in Evangelistis sententiarum connexionem, quia res non eodem ordine scribere voluerant, quo factæ sunt a Christo vel dictæ sunt [2]. »

C'est assez dire que l'inspiration qui meut l'écrivain sacré et le préserve de l'erreur, ne le gêne en rien dans cette sphère de juste liberté, ouverte aux écrivains profanes ; c'est encore assez garantir qu'une saine critique, qui s'efforce de surprendre les procédés rédactionnels de chaque auteur sacré, de discerner et de reconstituer ses divers documents, ne renferme « rien d'attentatoire, en théorie, au caractère inspiré, à la dignité, à la majesté des S. Écritures [3] ». Il est juste d'ajouter

1. *Quæstionum septemdecim in Matthæum*, qu. XV (in Mt., XIII, 34). Nous aurons à revenir sur cette question d'auteur.

2. In Mt., VII, 1.

3. M. Mangenot (*Rev. du Clergé franç.*, 1909, p. 130) fait siennes la pensée et l'expression du P. Brucker S. J. « Décomposer un livre en ses éléments, essayer d'après ceux-ci de reconstituer les sources, refaire en quelque sorte le travail de rédaction : telle est en gros la tâche que se prescrit la haute critique à l'égard des textes bibliques. Ici encore, rien d'attentatoire, en théorie, au caractère inspiré, à la dignité, à la majesté des saintes Ecritures » (*L'Église et la critique biblique*, p. 18). Et encore : « L'auteur sacré, à part l'impulsion à écrire et l'assistance pour éviter les erreurs, a pu se comporter comme tout

que, sous peine de tomber dans l'arbitraire, la critique doit fournir, en chaque cas, les motifs des déplacements qu'elle croit devoir opérer dans les textes.

Ces motifs existent-ils pour la péricope précitée ? L'examen du texte nous l'apprendra.

Saint Marc raconte, comme on l'a dit ci-dessus, que Jésus enseignait sur le bord du lac. La multitude le pressant, il fut contraint de monter sur une barque, et c'est de cette chaire qu'il raconta la parabole du Semeur bientôt suivie des paraboles de la Semence qui croît d'elle-même, et du Sénevé, toutes les trois adressées à la foule, comme il ressort des versets 24, 33 et 34. A prendre ces données dans leur ensemble, il semble que la foule s'est tenue tout le jour massée sur le rivage, écoutant les discours du Maître. Ce n'est que le soir, que la flottille de pêcheurs dont faisait partie la barque de Jésus, gagna le large [1]. — Dans l'intervalle cependant, saint Marc nous dit (v. 10) : « Lorsqu'il (Jésus) fut seul, ceux qui l'entouraient avec les Douze, l'interrogèrent sur les paraboles. » Mais comment a-t-il fait pour se trouver seul avec les siens, à l'écart de la foule ? Est-il redescendu à terre, ou bien les barques se sont-elles éloignées ? M. Loisy a bien mis en relief l'étrangeté de cette situation. « Il (Jésus) a raconté, dit-il, l'histoire du Semeur ; avant qu'il passe à une autre, il est censé se retirer à l'écart et être interrogé par les Douze et les autres personnes de sa suite ordinaire. S'est-il donc éloigné en mer et ceux qui le questionnent, étaient-ils tous avec lui dans la même barque ? Après l'explication de la parabole, et sans qu'on

autre écrivain dans la recherche et la mise en œuvre de ses matériaux : son inspiration ne nous défend donc pas de chercher à retrouver la manière dont il s'y est pris, par les procédés critiques qui seraient légitimes pour tout auteur dans le même genre » (p. 19).

1. Mc., IV, 36.

ait pris soin de ramener la barque sur le rivage, d'autres paraboles sont introduites ; le lecteur s'aperçoit à la fin qu'elles ont été prononcées devant le peuple par Jésus resté dans la barque, à l'endroit où il était pour dire le Semeur [1]. »

Il y aurait eu du reste quelque inconvenance pour Jésus, au moment où il s'appliquait à l'évangélisation des foules, de laisser là son auditoire, pour satisfaire une curiosité des Apôtres, quelque légitime d'ailleurs qu'on la suppose. Bien que, d'après saint Marc [2], ces explications ou répétitions particulières ne fussent pas rares, on aurait tort de se représenter les faits aussi artificiels que des scènes de théâtre, Jésus tirant le rideau sur la foule ou gagnant la coulisse, dès que les Apôtres ont une difficulté. Non, la scène se déroulait tout entière, et ce n'est que lorsque la foule avait été correctement congédiée, que les disciples soumettaient leurs embarras.

Tout nous porte à croire que, dans *la perspective actuelle* de l'Évangile de saint Marc, les versets 10-20, c'est-à-dire la question des disciples et la réponse de Jésus, *constituent une enclave ;* l'Évangéliste a préféré l'arrangement logique à la suite chronologique ; après la parabole, il a tenu à réciter tout de suite son commentaire, soit à cause de son importance, le Semeur étant par excellence la parabole de l'Évangile, puisqu'elle est celle de la parole, — soit pour donner un spécimen du genre, le Semeur ouvrant la série des paraboles narratives.

J'ai dit : dans la perspective actuelle de saint Marc. Car la question se pose de savoir si le Semeur fut la

1. *Les Év. syn.*, I, 738-739 ; *Ét. év.*, 74.

2. Mc., IV, 34 : κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα. Notez *l'imparfait de répétition* ἐπέλυεν.

seule parabole dite en ce jour, ou si cette première fut suivie au moins de la Semence et du Sénevé. Dans le premier cas, les raisons jusqu'ici alléguées ne prouvent pas que les versets 10-20 appartiennent à un autre contexte; dans le deuxième, au contraire, elles conservent toute leur valeur. Quant à décider laquelle des deux conjectures est la plus probable, nous pensons que c'est là un problème, — il a bien des analogues dans les Synoptiques ! — où l'on ne saurait verser un argument *décisif* ni d'un côté ni de l'autre. Si saint Marc connaît trois paraboles prononcées en cette journée, S. Matthieu, lui, en a retenu sept, tandis que saint Luc n'en a conservé qu'une seule [1]. M. Mangenot pense que c'est saint Luc qui a ici le mieux reproduit la physionomie des événements : Jésus n'aurait prononcé qu'une parabole en cette circonstance, celle du Semeur. Pour des motifs personnels, saint Matthieu et saint Marc en auraient groupé ici un certain nombre, prises de divers temps et de divers contextes [2].

Au moins, M. Mangenot n'est-il pas de ceux qui estiment [3] qu'une parabole a dû être répétée par le Maître, du fait que dans les Synoptiques elle figure en deux contextes différents. Pourtant si saint Marc et saint Matthieu ont pu bloquer des matériaux évangé-

1. La notice de saint Marc, IV, 2, καὶ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς πολλά indique bien que le Maître prononça plusieurs paraboles en cette circonstance. Mais il serait plus difficile de déterminer si le Semeur et le Sénevé furent de ce nombre.

2. *Rev. du Clergé franç.*, 1909 (*Les éléments secondaires et rédactionnels du Discours des Paraboles*) : « Celle (la parabole) du Semeur, qui est rapportée par les trois Synoptiques en cet endroit, a probablement été seule récitée ce jour-là au bord du Lac. Les autres n'y ont été ajoutées que par raison d'analogie, dans le dessein de donner un échantillon de la forme d'enseignement public adopté par Jésus », p. 142. — Cf. aussi du même auteur : *Les Évangiles synoptiques*, 235.

. V. g. le P. Knabenbauer : in Lc., p. 422.

liques, pourquoi saint Luc n'aurait-il pu les disjoindre

Aussi bien, à y regarder de près, constate-t-on l vague des transitions qui, dans le troisième Évangil rattachent le Sénevé et le Ferment à l'épisode de l femme courbée, XIII, 18 : Ἔλεγεν οὖν, et au v. 20 : K πάλιν εἶπεν. De telles attaches pourraient bien n'êtr qu'artificielles, et elles montrent, en définitive, qu l'une des hypothèses n'est guère plus assurée qu l'autre.

M. Mangenot voit une confirmation de sa conjec ture au v. 13 de saint Marc : καὶ λέγει αὐτοῖς· οὐκ οἴδατε τὴ παραβολὴν ταύτην. Si, aux yeux de l'Évangéliste, l Semeur est suffisamment déterminé par ce pronom démonstratif, dit-il, c'est que cette parabole doit avoi été unique. Le voisinage de tout autre récit eût engendré la confusion.

Mais on observera que l'expression : *cette parabole*, est *solidaire du groupement rédactionnel*. Si les disciples ont demandé l'explication du Semeur après que d'autres paraboles ont été dites, il est indubitable qu'ils précisèrent autrement l'objet de leur demande, comme ils le font en saint Matthieu [1] à propos de l'Ivraie. En cet endroit, comme le Sénevé et le Ferment ont suivi l'Ivraie, les Apôtres qui désirent le commentaire de cette dernière, savent dire en toutes lettres : expliquez-nous la parabole de la *zizanie des champs :* διασάφησον ἡμῖν τὴν παραβολὴν τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ. Mais saint Marc, faisant immédiatement suivre le Semeur de son explication, n'avait rien à craindre pour la clarté de sa formule; bien plus, toute autre détermination eût été superflue.

En résumé, si le chapitre IV de saint Marc est une

1. Mt., XIII, 36.

reproduction exacte de la journée, l'explication du Semeur où sont enclavés les vv. relatifs au but des paraboles, n'est sûrement pas à sa place ; — que si le Semeur a été la seule parabole prononcée en ce jour, rien n'empêche qu'elle ait été suivie peu après de son commentaire, et dans ce cas, tout ce que la péricope comporte d'extraordinaire, ne serait qu'un effet de la perspective rédactionnelle actuelle.

*
* *

Ce doute n'est pas tranché par l'étude du texte de saint Matthieu. Le premier Évangéliste, en effet, a donné au Semeur les mêmes circonstances historiques et topographiques que le deuxième. La parabole est adressée à la foule massée sur le rivage par Jésus, assis dans une barque. Le récit achevé, saint Matthieu amène encore les disciples auprès du Maître (v. 10), sans dire néanmoins que ce soit à l'écart de la foule. Toutefois, cette notion doit être suppléée, car la question des Apôtres suppose un aparté plus intime, et la réponse de Jésus s'adresse expressément à ce cercle restreint. C'est pourquoi la surprise d'un tel arrangement paraît, à la réflexion, aussi vive que dans saint Marc. Où s'est tenu le colloque? sur terre? sur le lac? près du rivage? au large? Qu'est devenue pendant ce temps la foule qui, l'aparté fini, se retrouve toujours à la même place, écoutant toujours le Maître qui lui raconte d'autres paraboles?

Tous ces contrastes sont en grande partie effacés dans saint Luc, parce que le Semeur est placé dans un autre cadre, où il figure seul, à l'exclusion de toute autre parabole. Il ne s'agit plus ni de lac ni de barque : « Comme une grande foule s'assemblait et que les

habitants des villes sortaient à sa rencontre, il dit en parabole [1]... » La parabole achevée, les disciples lui en demandent l'explication, sous-entendu, lorsqu'ils furent seuls. Du moins la foule semble définitivement exclue de cette scène, car elle ne reparaît qu'à l'incident occasionné par l'arrivée de la mère et des frères de Jésus (v. 19), incident qui doit s'être déroulé sur un autre théâtre [2]. Cependant M. Loisy est d'un autre avis : « Luc, écrit-il, qui n'a pas parlé du lac ni de la barque, ne dit pas non plus que Jésus se soit retiré à l'écart, en sorte que la question des disciples est faite en public, et que Jésus y répond devant les « autres » ; ceux à qui est refusée la connaissance des mystères ne se trouvent pas seulement entendre cette déclaration fâcheuse pour eux, mais l'explication de la parabole qui est censée réservée aux disciples [3]. » Si ces reproches étaient fondés — ce que nous ne croyons pas — et qu'on ne pût légitimement suppléer au silence de saint Luc sur le départ de la foule, on conclurait simplement que le troisième Évangéliste n'a pas triomphé de toutes les difficultés littéraires de sa narration ; et ceci serait peut-être un nouvel indice que la question des apôtres et la réponse de Jésus constituaient bien une enclave dans le récit catéchétique de cette journée.

1. VIII, 4.

2. Après l'explication du Semeur et les divers Logia qui s'y rattachent (Lc., VIII, 16-18), l'Évangéliste amorce l'incident des proches de Jésus par les mots suivants (v. 19) : παρεγένετο δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ. On conviendra que la particule δέ est une transition assez lâche, pouvant couvrir l'intervalle d'un jour ou d'une semaine aussi bien que d'une heure. — De plus, la scène de la parabole semble se passer *en plein air* : « comme une grande foule s'assemblait et que les habitants des villes sortaient à sa rencontre, il dit... » (v. 4), — tandis qu'à l'arrivée de ses proches, Jésus se trouvait dans *une maison* : « On lui annonça : Ta mère et tes frères sont *dehors*... » (v. 20). Les cadres des deux récits sont donc plutôt différents.

3. *Les Év, syn.*, I, 744 ; *Ét. év.*, 85.

*
* *

Jusqu'ici nous n'avons considéré qu'en bloc l'explication du Semeur. Il reste à nous demander si la question et la réponse sur le but des paraboles. partagent nécessairement la fortune littéraire de cette péricope, ou si elles ne se détachent pas elles-mêmes sur ce fond comme une pièce rapportée. Plus clairement, Jésus a-t-il exposé l'économie de ses paraboles, à l'occasion de la question de ses disciples sur le Semeur?

Une chose est certaine, c'est que les paroles de Jésus en cette péricope contiennent une double réponse : l'une sur le but des paraboles en général, l'autre sur l'explication du Semeur. Cette double réponse supposerait normalement une double question. Comment les choses se passèrent-elles en réalité? Quand il fut seul, nous dit saint Marc, ceux qui avec les Douze formaient son entourage, lui demandèrent *les* paraboles, τὰς παραβολάς [1]. Les disciples, écrit de son côté saint Luc, lui demandèrent ce qu'était *cette* parabole, τίς αὕτη εἴη ἡ παραβολή. Et saint Matthieu : Les disciples lui dirent : Pourquoi leur parlez-vous en *paraboles?* — Ainsi donc saint Luc ne leur fait demander que l'explication du Semeur, et saint Matthieu rien que le but des paraboles. Ces deux questions sont très nettes. Celle de saint Marc, au contraire, est embarrassée : ils lui demandèrent *les* paraboles, c'est-à-dire sans doute qu'ils lui posèrent des questions relatives aux paraboles. A en juger par la réponse de Jésus au v. 13 : vous ne savez pas cette parabole, οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, on peut conjecturer que la question du v. 10

1. La Vulg. porte « parabolam »; l'italique : « quæ esset parabola ista »; item D et quelques minuscules.

portait originellement : et ils lui demandèrent la parabole, τὴν παραϐολήν, au singulier, c'est-à-dire l'explication du Semeur; saint Marc se sera servi du pluriel pour amener une question générale s'appliquant à la fois aux réponses de Jésus sur les paraboles et sur le Semeur. Mais, s'il en est ainsi, la demande primitive ne concernait, même à la connaissance de saint Marc, que l'*explication du Semeur,* et le logion sur *le but des paraboles* vient en surcharge dans ce morceau : c'est une pièce rapportée.

La même conclusion se dégage de la rédaction de saint Luc pour les mêmes motifs, et plus clairement encore, puisque le troisième Évangéliste a respecté la teneur primitive de la question, sans se préoccuper si la réponse de Jésus la dépassait.

Dans saint Matthieu, la question des Apôtres fait corps avec la réponse de Jésus sur *le but des paraboles;* et le logion entier, pris isolément, revêt ainsi une physionomie historique, Jésus n'ayant coutume de s'expliquer sur ces graves problèmes que s'il était interrogé. Par contre, le *commentaire* du Semeur demeure en saint Matthieu en dehors de toute question expresse. Tout embarras n'a donc pas disparu ; et finalement *le logion du but* se détache ici encore comme un petit bloc enchâssé dans une péricope étrangère.

Ces indices concordants nous paraissent assez sérieux pour conclure que ce logion n'a pas été dit à cette place.

Il se pourrait à la rigueur que les disciples aient présenté, avec leur requête sur le Semeur, une question relative aux paraboles en général, — on ne saurait alors pour quel motif les trois Synoptiques auraient laissé tomber l'une ou l'autre moitié de la demande. — Ou encore, il se pourrait que, à l'occa-

sion d'une question sur le Semeur, le Maître se fût élevé jusqu'aux motifs supérieurs qui gouvernaient son enseignement parabolique.

Néanmoins l'insertion quelque peu anticipée du logion semble *critiquement* beaucoup mieux établie.

Cette conclusion est confirmée du fait que tout le logion, question et réponse, suppose un certain usage *du genre parabolique*. Pourquoi leur parlez-vous en *paraboles?* ἐν παραβολαῖς, au pluriel, fait dire saint Matthieu aux disciples. Et saint Marc prête au Maître cette réponse : à ceux du dehors tout arrive, tout se passe en *paraboles,* encore au pluriel : ἐν παραβολαῖς πάντα γίνεται. Les disciples n'en sont donc pas au premier moment de leur surprise, sous le coup de l'unique parabole du Semeur, et Jésus lui-même semble *faire allusion à une méthode plutôt qu'à un fait isolé.*

Toutefois, nous ne pensons pas que le logion ait été dit à une époque sensiblement postérieure, et, en conséquence, qu'il soit sensiblement anticipé. La place que les Synoptiques lui assignent d'un commun accord, constitue déjà une forte présomption en faveur de cette opinion. De plus, il ressort de Marc, IV, 33-34 et de l'analyse même des discours du Lac, que ce logion représente bien *l'économie des Paraboles à ce moment,* tandis qu'il représenterait plus difficilement celle des Paraboles suivantes. A une époque inférieure, en effet, plusieurs circonstances historiques sont modifiées; l'auditoire n'est plus le même et les Paraboles elles-mêmes traitent d'autres aspects du grand sujet évangélique. Ces différences apparaîtront mieux au dernier chapitre de cette deuxième partie, lorsque nous parlerons des Paraboles postérieures à la journée du Lac.

Pour le moment, retenons cette double conclusion :

le logion semble bien n'avoir pas *été dit à cette place par Jésus*[1]; néanmoins on est fondé à croire qu'il appartient à cette période du ministère public[2]. Nous sommes heureux de lire la première partie de cette conclusion sous la plume de plusieurs exégètes.

M. Mangenot, par exemple, écrivait naguère : « L'exposé de ce but, qu'on trouve dans saint Marc rattaché à l'explication de la parabole du Semeur, n'a pas nécessairement été donné par Jésus à cette occasion. Il est probable, il est même plus vraisemblable que, fait en une autre circonstance qui nous est inconnue, il a été rapproché par l'Évangéliste de l'interprétation de la première parabole par raison d'analogie[3]. » Tel était déjà le sentiment du P. Rose : « L'élargissement du cadre, dit-il, le caractère pragmatique du groupement permettent de conjecturer que la déclaration inscrite au jour de la parabole du semeur, qui dénonce l'incrédulité d'Israël,... pourrait être elle aussi le résultat d'une combinaison littéraire, qu'elle serait par conséquent antidatée. Pour qui veut réfléchir, cette façon de l'envisager apparaîtra seule légitime, et elle semble même exigée par le contexte[4]. » Enfin le P. La-

1. M. Loisy fait valoir un autre motif. « Il est impossible, dit-il, que la déclaration touchant le but général des paraboles, qui serait l'aveuglement des auditeurs, se rattache historiquement à l'histoire du Semeur. Celle-ci dit que la parole porte fruit, et il n'est pas douteux que l'intention actuelle du prédicateur soit conforme à celle du Semeur... » *Les Év. syn.*, I, 738. — Mais cet argument suppose d'un côté que le but des paraboles est entièrement rigoriste, et d'un autre que les paraboles sont absolument claires, — ce qui, à notre sens, est un double excès.

2. Il va sans dire que personne ne saurait nous demander légitimement de marquer le jour et l'heure où ce logion aurait été prononcé. Il y eut, Dieu merci, au soir de cette journée ou dans les journées qui suivirent, bien des instants où le Maître se trouva seul avec ses disciples pour qu'ils aient pu causer dans l'intimité.

3. *Art. cit.*, p. 148; *les Év. syn.*, p. 241.

4. Év. selon saint Marc, 7e éd., p. 241.

grange écrivait tout récemment : « On peut soutenir que cette théorie générale sur les paraboles a été exposée par Jésus dans une autre circonstance, par exemple après les paraboles reproduites par Marc[1]. »

Mais déjà un deuxième problème se pose : ce logion a-t-il réellement été prononcé par Jésus ? Ne serait-il pas plutôt l'œuvre des évangélistes ou de la tradition ? Nous tenons à poser au moins la question de l'authenticité, avant d'en venir à l'exégèse elle-même. De la sorte on aura un coup d'œil d'ensemble sur les objections philologiques et doctrinales, qui seront ensuite discutées au cours du commentaire.

II. — Ce texte est-il authentique ?

M. Loisy accumule les difficultés contre son authenticité. Ces versets renferment à ses yeux un fonds de doctrine étrangère à Jésus, exprimée du reste en des termes qui ne sauraient davantage être de lui.

Une théorie qui ne peut être de Jésus, et qui ressort de la teneur actuelle des versets 11 et 34 de saint Marc (IV), c'est celle d'un double enseignement, l'un pour un cercle d'initiés, l'autre pour le peuple. « La doctrine de Jésus a deux formes, une forme simple, où le secret du royaume est révélé, en termes propres, à l'entourage du Maître, et une forme obscure, qui est la parabole, où le secret demeure enveloppé, indéchiffrable pour les gens du dehors, à qui, pour ce motif même, cet enseignement énigmatique est adressé ; l'Évangile est un enseignement ésotérique, clair pour ceux qui croient, et un enseignement exotérique, obscur pour les autres, et il a ces deux qualités de par la volonté de Jésus. Ainsi conçue, l'idée d'un double enseignement est aussi étrangère que possible

1. Év. selon saint Marc, p. 93.

à l'esprit du Christ historique, et ce n'est pas lui non plus qui a pu regarder et présenter comme un mystère le royaume dont il annonçait l'avènement. Il n'a pas davantage considéré ses auditeurs ordinaires comme étant gens « du dehors ». Le rédacteur de ce passage se figure les disciples de Jésus comme un groupe constitué à l'écart du judaïsme, ainsi que les communautés de son temps l'étaient vis-à-vis des synagogues[1]. » De plus, ce mot de μυστήριον n'appartient pas au langage évangélique. C'est un terme paulinien et apocalyptique. « Le rédacteur de Marc l'aura emprunté à la langue de la théologie apocalyptique, parce qu'il regardait les paraboles comme des révélations cachées sous des images symboliques[2]. » — Comprend-on encore que le mystère du royaume ait été donné aux disciples et que Jésus leur reproche aussitôt après leur manque d'intelligence[3] ? Et convenait-il d'annoncer ces privilèges intellectuels des Apôtres, alors que tout l'Évangile révèle chez eux une singulière lourdeur d'esprit? Et ce rigorisme prédestinatien, qui veut que les Juifs ne puissent se convertir et se sauver, est-il encore de Jésus? Non, « cette conception est rigoureusement paulinienne, et l'influence de Paul n'y est pas étrangère[4] ».

M. Jülicher plaide à son tour la même cause en des pages qui savent être éloquentes. Et d'abord l'argument de prédilection. Est-ce que la fable et la parabole, qui, dans tous les temps, furent réputées un « adminiculum infirmitatis nostræ », est-ce que les histoires de Jésus, le Docteur populaire par excellence, ont pu

1. *Év. syn.*, I, 741; cf. *Ét. év.*, 81.
2. *Év. syn.*, I, 741 (note); cf. *Ét. év.*, 81 (note).
3. 744 et 83.
4. 743 et 83.

servir à un but d'obscurcissement et de réprobation[1]? De plus, tout le contexte évangélique, la bonté de Jésus, ses soins prodigués aux foules, ses appels miséricordieux, ses compatissances attendries et profondes, tout proteste contre le but assigné par les Synoptiques aux paraboles[2]. Par suite, le seul moyen de résoudre ces antilogies bizarres ou angoissantes, c'est de déclarer que le logion sur le but des paraboles n'est pas authentique. Il ne peut pas l'être, il ne l'est pas.

III. — Exégèse du logion.

Nous nous sommes suffisamment expliqué ci-dessus sur la question des disciples. Il nous reste à étudier la réponse de Jésus; nous le ferons tour à tour dans chacun des trois Synoptiques séparément, dans le but de mieux saisir et de mieux respecter la pensée de chacun dans toutes ses nuances. Nous commençons par saint Marc, comme représentant ici un état du texte moins développé que celui de saint Matthieu.

S. Marc, IV, 11.

Et il leur disait : v. 11. « A vous, le mystère du Royaume de Dieu a été donné, ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. »

Μυστήριον. Remarquons tout d'abord que μυστήριον est au singulier dans saint Marc, tandis qu'il est au pluriel dans saint Matthieu et dans saint Luc : τὰ μυστήρια. On a bien dit que Marc a dû envisager en bloc et comme une entité indivise, ce que Matthieu et Luc ont considéré comme une somme ou un tout composé de parties. — Mais que signifie ce mot de mystère pour le second Évangéliste? M. Loisy est persuadé que Marc a songé « au

1. I, 142.
2. *Ib.*, 143-145.

mystère de la Rédemption selon Paul[1] ». M. Jülicher y verrait plutôt la messianité de Jésus[2]; d'autres y découvriront peut-être la mort et la résurrection du Christ, par lesquelles doit se fonder le Royaume de Dieu. Les hypothèses se multiplient suivant les préoccupations que l'on prête à Jésus ou à l'Évangéliste en cet endroit. Mais il nous semble que ces explications ont à la fois le tort de vouloir être trop précises et de demeurer trop incertaines. Au lieu de nous lancer en des conjectures sur le contexte primitif du logion ou sur les influences qui ont pu inspirer son rédacteur, il nous paraît plus objectif et plus prudent de nous arrêter à ce texte seul. « A vous, écrit saint Marc, le mystère du Royaume de Dieu a été donné; mais à ceux du dehors tout leur arrive en paraboles. » Il résulte de cette antithèse que le mystère « donné » aux disciples s'oppose principalement à ce qui, par les paraboles et dans les paraboles, est voilé à la foule. Or, ce que les disciples apprennent par les paraboles et ce que la foule n'y perçoit pas, c'est avant tout *la doctrine relative au Royaume*, nature, origine, développement, conditions d'admission et obligations qu'il impose à ses membres, etc... Quel qu'ait donc été le moment historique du logion, que Jésus n'ait visé directement que les paraboles du Lac ou que sa pensée se soit étendue à toutes les séries futures, nous sommes à même de suivre la direction de son regard; et nous pouvons estimer avec quelque certitude que le « mystère du Royaume » *désignait le corps d'enseignements relatifs au Royaume*[3]. Ne retenir que la messianité

1. *Les Év. syn.*, 741 (note); *Ét. év.*, 82 (note).
2. *Op. laud.*, I, 123.
3. Le P. Lagrange pense que « le grand dessein (signifié ici par le mot mystère) est la réalisation » du règne de Dieu (Év. selon S. Marc, p. 94).

du Christ ou la rédemption du monde, c'est détacher une parcelle du bloc, en négligeant tout le reste.

Mais on objecte que le mot μυστήριον appartient, non au langage évangélique, mais au vocabulaire de saint Paul et de l'Apocalypse. Ce mot ne figure, il est vrai, qu'en cet endroit des trois Synoptiques, tandis qu'il revient vingt et une fois dans les Épîtres de saint Paul et quatre fois dans l'Apocalypse. Mais que peut-on en inférer contre l'authenticité du logion? Fût-il prouvé que c'est là un vocable exclusivement paulinien, on ne pourrait légitimement conclure qu'à « un indice du paulinisme de Marc, paulinisme assez restreint[1] ». Mais il faudrait encore ne pas oublier cette remarque si judicieuse du P. Lagrange : « Ce sont là des manières de parler. Tout en restant fidèle à la pensée qu'il veut rendre, un auteur est ordinairement sous l'influence des façons employées autour de lui dans le langage[2]. » Saint Marc pourrait donc encore traduire, sans la fausser, une pensée authentique de Jésus, bien qu'il en empruntât les termes à son maître saint Paul; des traces de paulinisme ne constituent donc pas en soi un argument péremptoire en faveur de l'anachronisme des idées. Qu'en est-il en l'espèce? D'aussi bons juges que M. Mangenot[3] et le P. Lagrange[4] ne feraient guère difficulté d'admettre que le terme de mystère n'appartenait pas, en effet, à la langue de Jésus. Nous-même n'aurions aucune peine de le concéder, si le fait était établi. Mais il nous semble qu'il ne l'est pas. De plus, on voudra bien remarquer que le mot n'étant pas de frappe paulinienne, mais

1. Lagrange, *Le but des Paraboles d'après l'Évangile selon saint Marc. RB.*, 1910, p. 35.
2. *Ibid.*
3. *Art. cit.*, p. 153.
4. *Art. cit.*, p. 35.

étant fondé sur un usage biblique déjà fort anci
rien n'empêche, humainement parlant, que Jésus l'
connu et s'en soit servi[1]. « Il est bon de tenir cac
le mystère du roi » (ici le secret), disait l'ange a
deux Tobie. Μυστήριον βασιλέως κρύπτειν καλόν[2]. Le te
bien connu de la Sagesse est plus apparenté à ce
de saint Marc :

Telles sont leurs pensées (des méchants contre
justes) ; mais ils se trompent,
Aveuglés par leur malice,
Ignorant les desseins de Dieu,
Καὶ οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια θεοῦ[3].

Quoi qu'il en soit, un esprit avisé se gardera de r
conclure du fait de ce terme contre l'authenti
évangélique du texte de saint Marc.

Δέδοται. Jésus a donc annoncé *expressément* ou *é*
valemment que le « mystère du royaume de Die
a été donné aux disciples : δέδοται. C'est mainten
ce verbe qu'il nous faut approfondir. L'action que
parfait exprime est déjà dans le passé. Mais apparti
elle au passé des faits ou seulement à celui des d
seins de Dieu? En termes théologiques, faut-il la ch
cher dans l'ordre de l'exécution, ou seulement d
celui de l'intention divine? B. Weiss[4] se prono
exclusivement pour l'ordre d'intention ou de préde

1. M. Feine (*Jesus Christus und Paulus*, p. 142, note), cité par M.
genot (*Les Év. syn.*, p. 414, note), n'admet pas que μυστήριον so
terme paulinien. M. Mangenot semble lui-même aujourd'hui plu
sitant (*ibid.*, p. 414).

2. Tob., xii, 7. — Il est parlé (Judith, ii, 2) d'un « conseil secret
tint Nabuchodonosor « τὸ μυστήριον τῆς βουλῆς αὐτοῦ ». Cf. enco
Mach., xiii, 21 ; Sap., vi, 22 ; Eccli., iii, 18 ; xxii, 22 ; xxvii, 16 ; — Sap
15-23 (où il signifie un culte idolâtrique) ; enfin Dan., ii, où huit f
sert à désigner le songe de Nabuchodonosor et sa signification.

3. Sap., ii, 21-22.

4. Cité par Jülicher, I, 123.

nation divine; M. Jülicher[1], en raison même du sens qu'il prête au mot mystère, se place sur le terrain de l'exécution. Pour nous, ce verbe se rapporte en premier lieu et en toute hypothèse au *passé éternel*, qui n'est qu'un aspect de l'acte unique de Dieu. Mais de plus, à l'heure qu'il est, cette donation éternelle a dû recevoir dans le temps au moins un commencement d'exécution, qui s'accroît chaque jour, à mesure que les secrets du Royaume sont manifestés aux Apôtres.

Ce qu'il importe davantage de connaître, parce que ce point peut avoir un rejaillissement dans la théorie du but des paraboles, c'est de savoir de quelle manière, dans la pensée de saint Marc, s'est faite ou doit se faire *cette révélation des mystères aux disciples*. Est-ce en *paraboles expliquées* ou en *simples discours non figurés?* Ici encore les avis sont partagés. MM. Jülicher et Loisy sont persuadés que la méthode parabolique n'est pas ce qui convient aux privilèges des Apôtres. « C'est uniquement à cause de ceux-ci (les gens du dehors), que Jésus parle en paraboles; on suppose qu'il n'aurait jamais parlé de la sorte, s'il n'avait eu qu'à instruire ses disciples; les énigmes paraboliques seront expliquées à ces derniers afin que les discours adressés à la masse réprouvée ne soient pas perdus pour eux; mais ce point est secondaire, l'enseignement parabolique n'étant pas ce qui leur convient, et la vérité entière leur étant par ailleurs communiquée sans voile, selon le droit de leur vocation[2]. » Nous croyons que cette théorie contient une exagération, et que le P. Lagrange a beaucoup mieux saisi la pensée du deuxième Évangéliste, lorsqu'il écrit: « Marc n'a pas considéré les paraboles de Jésus comme

[1] I, 123.
[2] Loisy, *Les Év. syn.*, I, 742; cf. Jülicher, I, 124.

destinées uniquement à la foule ou à ses adversaires, puisqu'il s'en est servi avec ses disciples en leur particulier[1]. » Et le même auteur établit que la petite parabole de la lampe sous le boisseau ou sous le lit[2], ainsi que son commentaire, sont adressés aux disciples seuls. — Ce que l'on contestera moins encore, c'est que, d'après le même saint Marc, « la parabole du figuier et celle des serviteurs vigilants (xiii, 28 ss.) ne soient proposées qu'à quatre disciples ». D'où l'on a le droit de conclure : « Il n'y avait donc pas pour lui (pour saint Marc), une question de principe à n'employer la parabole qu'avec ceux du dehors[3]. » Cette preuve par les faits nous semble péremptoire; on n'y pourrait échapper qu'en distinguant saint Marc et saint Marc, en concédant que le rédacteur de l'Évangile faisait tenir des paraboles aux disciples, tandis que le rédacteur particulier de Marc, iv, 11, les réservait exclusivement pour la multitude. Mais déjà les tenants de la première théorie abandonneraient un terrain considérable.

Aussi bien, à s'en tenir à l'examen de ce verset 11, peut-on ne pas partager leur assurance. Il est indubitable que ce verset établit une antithèse entre les disciples et les gens du dehors. Mais sur quel point précis porte cette antithèse? Pour M. Jülicher, elle porterait sur le *mode* dont la vérité est proposée à ces deux catégories, à la foule en paraboles, aux disciples ἐν παρρησίᾳ[4]. — Cette explication ne nous touche pas; si saint Marc avait voulu opposer un mode à un mode, il n'aurait pu se dispenser d'exprimer en toutes lettres

1. *RB.*, 1910, p. 14; Év. selon s. Marc, p. 110.
2. Mc., iv, 21-24.
3. *Art. cit.*, p. 15.
4. I, 124.

le mode particulier aux disciples, comme M. Jülicher éprouve le besoin de le lui faire dire : à vous, le mystère du royaume de Dieu a été donné (révélé) ἐν παρρησίᾳ. Sans ces derniers mots les plus importants, l'antithèse est manquée. Or ils ne se lisent pas dans le texte évangélique. Il est donc à croire que le but de la pensée est ailleurs. Saint Marc oppose un *fait* à un *fait*, le fait du mystère révélé aux disciples à celui du mystère maintenu voilé pour la foule. Au sujet de ce dernier fait cependant, il ajoute qu'il se réalise par le *mode* des paraboles. Pour les disciples, il nous apprend seulement que le mystère leur est donné. Comment leur est-il donné? Il ne le dit pas. Mais on dépasse sa pensée, — si tant est qu'on ne la fausse, — en excluant *a priori* des modes possibles l'enseignement par les paraboles. Saint Marc ne connaît pas ces restrictions. Que les Apôtres soient instruits en *paraboles expliquées* ou *sans paraboles*, pourvu que le mystère leur soit donné, il n'importe ; sa théorie générale embrassant toutes les hypothèses particulières, ne saurait être contredite par aucune. Pour la restreindre, il y faudrait des faits; or les faits, nous l'avons vu, s'opposent plutôt à toute restriction.

Mais poursuivons l'exégèse de saint Marc.

Ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται. Encore un anachronisme d'expression, nous dit-on, dans les mots : ceux du dehors. « Le rédacteur de ce passage se figure les disciples de Jésus comme un groupe constitué à l'écart du judaïsme[1]. » Ce mot, en effet, הַחִיצוֹנִים, était courant dans le monde rabbinique pour désigner les non-Juifs, tous ceux qui n'étaient pas de la commu-

1. Loisy, *Les Év. syn.*, I, 742.

nauté d'Israël. Et l'on suppose qu'avant de passer dans la langue chrétienne, ce terme a attendu que la distinction entre groupements chrétiens et non chrétiens fût aussi bien marquée qu'entre Juifs et Gentils, ce qui nous transporte à quelques dizaines d'années après la mort de Jésus. Si le fait est établi, on concédera encore ici que saint Marc s'est servi de la langue de son temps pour rendre la pensée de Jésus. M. Mangenot semblerait disposé à cette concession [1]; le P. Lagrange aussi. Ce dernier écrit : « Un autre terme, οἱ ἔξω, « ceux du dehors », répondant au terme rabbinique qui désigne les non-Juifs, paraît indiquer une communauté dont les limites sont bien tracées, celle des premiers chrétiens, plutôt que le groupement flottant des disciples de Jésus. D'ailleurs l'expression ne se rencontre ni dans Luc, ni dans Matthieu [2]. »

Ces deux indices joints atteignent peut-être à une certaine probabilité. Nous remarquerons cependant que des groupements d'intimes ont une tendance à se dire équivalemment ceux du dedans, encore que la société demeure flottante, tandis que « les autres » deviennent très facilement des profanes, des gens du dehors. De ce chef, il ne serait pas extraordinaire que Jésus se fût servi d'un terme courant déjà à son époque pour qualifier ceux qui demeuraient en dehors du cercle des familiers [3].

Mais qui sont ici « ceux du dehors » ? Le P. Lagrange écrit encore : « Jésus nomme ainsi ceux qui ne sont pas des siens, qui ne montrent pour sa doctrine que de

1. *Art. cit.*, p. 153.
2. *Art. cit.*, p. 35.
3. En tout cas, il ne semble pas qu'il y ait la moindre ironie dans cette expression. Le petit-fils de Jésus ben Sirach (prologue de Eccli.) et saint Paul (I Thess., IV, 12; I Cor., V, 12, et Col., IV, 5) s'en servaient simplement pour désigner ceux qui n'étaient pas Juifs ou chrétiens.

l'hostilité, de l'indifférence ou une curiosité toute profane. Ce ne sont pas ceux qui sont sur le rivage, par opposition à ceux qui sont dans la barque, répartition de pure circonstance, car il est ici question d'une répartition de principes[1]. » Sans doute, mais la répartition de principes ne coïncide-t-elle pas ici avec la répartition des personnes?

Nous ne tenons pas à ranger dans la deuxième catégorie les auditeurs du rivage *exclusivement;* mais sûrement ceux-là y figurent, et avec eux, la classe évangélique à laquelle ils appartiennent et qu'ils représentent. L'antithèse du texte sacré, en effet, est très forte : vous, d'un côté, et de l'autre, non pas en général *ceux* du dehors, τοῖς ἔξω, mais *ceux-ci*, ἐκείνοις, qui sont du dehors ; Jésus les montre, par delà le cercle serré des intimes, c'est une collectivité déterminée, c'est *cette* foule[2], et la direction de la pensée du Sauveur indique assez que c'est *la* foule tout entière.

Mais, dira-t-on, puisque le logion n'est pas à sa place historique, quel droit possède cet ἐκεῖνοι à désigner le groupe visé par le Sauveur? Il ne faudrait pas se laisser absorber par le cadre de l'Évangéliste, au point d'en oublier ou d'en fausser les paroles authentiques du Maître...

D'accord ; mais pour connaître la pensée de Jésus, il n'est pas de moyen plus efficace que de discerner au préalable celle de l'Évangéliste. Or, nous le répétons, saint Marc marque intentionnellement une répartition de personnes. Comme pour lever tout doute, il y insiste encore au même verset 11 : « à ceux-là qui sont du de-

1. *Art. cit.*, p. 26.
2. C'est la pensée de saint Jérôme : « Hæc de turbis prophetata sunt, *quæ stant in littore*, et Dei non merentur audire sermonem. » Migne, *P. L.*, t. XXVI, in Mt., XIII, 13-14.

hors, écrit-il, *tout arrive en paraboles.* » Si donc l'on veut connaître « ceux du dehors », que l'on regarde ceux à qui *tout arrive en paraboles.* C'est bien la *masse* de ces auditoires galiléens, c'est toute la *foule, tous ceux qui sont en dehors des quelques disciples,* qui se joignirent aux Douze pour solliciter des explications supplémentaires.

La même idée se dégage des versets 33 et 34 (ch. IV). Ici encore, nous avons d'un côté les disciples qui reçoivent les commentaires des paraboles, et de l'autre « eux » (αὐτοῖς), c'est-à-dire les auditeurs du début du présent chapitre, la foule à qui le Sauveur ne parle pas sans paraboles.

A ces preuves ajoutons que les deux autres Synoptiques maintiennent la même antithèse concrète sous des locutions différentes : d'un côté, toujours les intimes ; de l'autre, toujours aussi les auditeurs de la parabole du Semeur, que saint Matthieu appelle « *ceux-là* » et saint Luc « *les autres* ».

S'il en est ainsi, nous croyons qu'il faut retenir, en bonne critique, comme *étant de Jésus* une pensée si bien garantie par les trois Synoptiques. Même si l'on pensait que ce logion n'est pas à sa place et qu'il a été prononcé dans un autre cadre, il faudra convenir que ce deuxième cadre n'était pas tellement différent du premier, et qu'il y était encore question d'une répartition concrète de personnes, en disciples et multitude.

Que si l'on admet, comme nous le faisons, que ce logion appartient à la période du Lac, la difficulté achève de s'évanouir.

Du reste, il faut le répéter, nous ne prétendons pas faire entrer exclusivement dans cette catégorie des τοῖς ἔξω les fellaḥs et les bateliers, qui sont bien la portion la plus ingénue et la plus spontanée de cette foule.

Les ὄχλοι de l'Évangile comprennent d'ordinaire quelques groupes de scribes et de Pharisiens (cf. Mc., II, 4 et 6, 13 et 16 ; III, 7 et 22) ; ils ne devaient pas faire défaut à la journée du logion. Plusieurs Pères et commentateurs, par exemple saint Chrysostome et Euthyme, pensent même que la présence de ces adversaires obstinés du Sauveur motiva en grande partie le parler parabolique. Il est juste au moins de faire supporter aux scribes et aux Pharisiens leur part des sévérités qui atteignent aujourd'hui la multitude.

« *A ceux-ci qui sont du dehors tout leur arrive en paraboles* : ἐν παραβολαῖς. » Le P. Lagrange croit devoir donner au mot paraboles, ici et au v. 34, un sens particulier. « Si Marc, écrit-il, a pu dire sans sourciller que Jésus ne parlait jamais au public « sans parabole » (v. 34), c'est qu'il prenait ici parabole dans le sens le plus étendu. Et ce sens n'est point impossible à deviner. C'est plus que le mâchâl hébreu dans toute son extension, c'est une figure quelconque, c'est tout enseignement qui n'est pas parfaitement clair. Marc est très persuadé que l'enseignement de Jésus aux foules était incomplet. La parabole lui a paru le type de cet enseignement insuffisant : utile, mais tellement inférieur aux trésors de sagesse que Jésus eût pu répandre! C'est dans ce sens qu'il emploie maintenant le mot parabole [1]. » — Nous ne voyons pas, quant à nous, de raison suffisante pour nous écarter du sens évangélique de ce terme [2]. Quelque séduisante que puisse être en soi l'explication proposée, elle ne laisse pas d'introduire une certaine confusion dans les deux contextes des vv. 12 et 34. Qu'on relise, par

1. *Art. cit.*, p. 24; cf. *Év. selon saint Marc*, p. 117.
2. Je me trouve d'accord sur ce point avec M. Mangenot : *Les Év. syn.*, p. 246, note.

exemple, à la suite, les vv. 33 et 34 : « Et c'est en beaucoup *de paraboles semblables :* καὶ τοιαυταῖς παραβολαῖς πολλαῖς, qu'il leur adressait la parole ; — et il ne leur parlait pas sans parabole, χωρὶς δὲ παραβολῆς... » Marc n'aurait si bien précisé le sens du mot parabole au v. 33, en se référant aux trois histoires de ce chapitre, que pour s'en écarter aussitôt sans autre avertissement. Il nous semble encore préférable de concéder que l'Évangéliste s'est permis « une immense exagération », en écrivant que Jésus ne parlait pas à la foule sans parabole. Outre qu'elle traduit avec relief la fréquence des paraboles, dont saint Marc témoigne au moins pour cette période (v. 33), l'hyperbole ne dépasse pas les limites permises à l'appréciation sémitique ; elle reste, par exemple, sensiblement en deçà de la figure qui termine le quatrième Évangile.

Parvenus à ce point, nous nous faisons une idée nette de la pensée de saint Marc. A l'entourage de Jésus, il a été donné, dans les décrets de Dieu, de connaître le corps de doctrine relative au Royaume de Dieu, et ce secret lui est révélé effectivement dès aujourd'hui, par tels moyens que le Maître juge opportuns, paraboles ou discours non figurés ; mais à la foule tout arrive en paraboles, c'est-à-dire Jésus ne parle qu'en paraboles non expliquées, en sorte que la foule se trouve dans une situation pédagogique inférieure à celle des intimes. Il nous restera à déterminer plus loin le degré de clarté ou d'obscurité de ces paraboles. Mais, dès maintenant, nous admettons résolument deux groupes bien tranchés dans l'auditoire de Jésus.

Faut-il de plus parler d'enseignement ésotérique et exotérique? On doit en tout cas se garder de forcer l'antithèse du v. 11, qui porte plus, croyons-nous, sur

le mode d'enseigner que sur la doctrine elle-même. L'enseignement que Jésus livre à la foule n'est pas, *en soi*, de qualité moindre; il est présenté seulement avec une moindre clarté. L'auditeur dont l'intelligence aurait percé les voiles de la parabole, y aurait découvert la *même doctrine* qui était communiquée aux Apôtres. C'était toujours le Royaume, le même Royaume; à *cette époque*, Jésus pouvait parler autrement à ses amis, il ne leur disait pas autre chose. Cette opposition est encore réduite, si l'on accepte l'exégèse du P. Lagrange sur les vv. 21-24 du même chapitre de saint Marc : « Elle (la parole) est cachée maintenant, puisqu'elle n'est communiquée clairement qu'aux seuls disciples (11), mais c'est pour être manifestée plus tard. Dans la pensée de Marc, il importait donc souverainement que les disciples fussent attentifs aux paroles du Maître, pour mériter de recevoir une lumière plus complète qu'ils auraient à communiquer à d'autres [1]. » En tout cas, comme nous espérons le montrer, cette répartition en groupements n'atteignait aucun individu de la foule par un décret définitif et absolu. Il ne tenait qu'à chacun d'entendre un enseignement plus clair; il lui suffisait pour cela de poser certaines conditions, qui toujours demeuraient à sa portée. M. Loisy trouve que « l'idée d'un double enseignement est aussi étrangère que possible à l'esprit du Christ historique [2] ». Trop de raisons cependant conseillaient au Jésus de l'histoire, vis-à-vis de la masse de ses auditeurs, une retenue qu'il n'avait plus à garder aussi stricte dans le cercle domestique. Du reste, dans cet ordre, Jésus n'est pas un isolé. On constate cette graduation chez tous les chefs et chez tous les

1. *Art. cit.*, pp. 14-15.
2. *Les Év. syn.*, I, 741.

maîtres, chaque fois qu'ils se trouvent en des milieux complexes, mal préparés pour une initiation universellement informe.

*
* *

Matth., xiii, 11-12.

Avant de nous engager dans l'exégèse des versets qui contiennent la théorie du but des paraboles, demandons-nous quelle est jusqu'ici la pensée des deux autres Synoptiques, saint Matthieu et saint Luc, sur la distribution des secrets de Dieu. Nous avons déjà vu qu'en saint Matthieu les disciples ne posent de question que sur le but des paraboles : « Pourquoi leur parlez-vous en paraboles? » (v. 10). Il leur répondit : parce qu'à vous il a été donné de connaître les mystères du royaume des cieux et qu'à ceux-là (cela) n'a pas été donné » (v. 11).

Ὑμῖν δέδοται... A vous il a été donné de connaître... Comme dans saint Marc, nous pensons ici que le parfait δέδοται se réfère à la fois au *passé divin* et au *présent temporel :* Dieu *a décrété* que vous connaîtriez les mystères du royaume, et voici que la révélation vous en est faite actuellement. Comment leur est-elle faite? Encore et toujours par l'enseignement parabolique en même temps que par l'enseignement non figuré. Cela ressort de ce chapitre xiii, où les *paraboles* du Trésor caché, de la Perle et du Filet sont dites aux seuls apôtres; cela ressort encore de tout le reste de l'Évangile, puisque les *paraboles* du Serviteur sans pitié (xviii, 23 ss.), des Ouvriers de la vigne (xx, 1 ss.), des Dix vierges et des Talents (xxv, 1 ss.) s'adressent toujours exclusivement à ce cercle d'intimes.

Pourtant cette première partie du verset 11 n'indique pas, du moins directement, que les paraboles soient dites pour les apôtres : car il est bien manifeste que la juxtaposition toute sémitique des deux membres de ce verset équivaut pour nous à une antithèse. Qu'on remarque, en effet, le mouvement de ce dialogue. Les apôtres ont demandé la raison des paraboles vis-à-vis de la foule ; la réponse de Jésus se modèle sur leur question ; et l'on obtient ainsi le sens suivant : « Je leur parle en paraboles, parce que si à vous autres il est donné de connaître les mystères du royaume des cieux, à la foule cela n'est pas donné. »

Ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται : à ceux-là il n'a pas été donné, sous-entendu de connaître les mystères. Qu'est-ce à dire, sinon que les paraboles sont faites pour mettre une réserve, un voile aux mystères que Dieu veut bien encore communiquer à la foule? Ainsi, il y a toujours deux modes et deux degrés dans la révélation messianique : aux apôtres la révélation claire et directe ; à la foule une révélation moins nette et plus indirecte, qui admet des réserves et des précautions, toutes choses qui ne pourront entièrement se définir qu'après étude complète des paraboles.

On a déjà remarqué que le mot mystère était au pluriel dans saint Matthieu, sans doute parce que l'Évangéliste a envisagé les vérités à révéler, non plus comme un bloc indivis, mais comme un total de vérités partielles. Par là le mot se libère de tout soupçon d'influence paulinienne; il serait plutôt à rapprocher des « mystères de Dieu » dont il est parlé au deuxième chapitre de la Sagesse. Mais cette fois encore, à n'en pas douter, ces mystères sont pour saint Matthieu les enseignements inculqués par les paraboles, enseignements qui sont manifestés aux

disciples et voilés à la foule. A ceux-là, ἐκείνοις, dit Matthieu, désignant par là le groupe accidentel des auditeurs, et non un groupement constitué en société et régi sciemment par des principes.

Après avoir énoncé l'économie générale des paraboles, Jésus s'autorise d'un axiome comme pour la justifier. C'est un proverbe qui est reproduit par saint Marc, IV, 25, dans une péricope fermée, et que M. Loisy estime anticipé par saint Matthieu, « de façon médiocrement heureuse » [1]. D'autres, au contraire, estimeront qu'il cadre assez bien dans ce contexte. Voici, en effet, la pensée de saint Matthieu. Les paraboles éclairent les disciples et mettent un voile aux mystères communiqués à la foule (v. 11); mais ce n'est là qu'une application particulière d'un principe général : « *Car* à celui qui a, l'on donnera et il sera dans l'abondance; mais à celui qui n'a pas, on ôtera même ce qu'il a » (v. 12). Cet axiome, qui semble avoir été familier à Jésus [2], traduit le fait de toute société où le riche s'enrichit encore et où le pauvre s'appauvrit toujours. L'Orient, en particulier, a été dominé, dans tous les âges et sous tous les régimes, par le système du bakchiche forcé et des libéralités contraintes. Or, subitement, Jésus transporte l'axiome dans le monde moral, où il s'applique avec plus de rigueur encore, puisque ici le capital des richesses varie en raison directe des bonnes ou des mauvaises dispositions, sans arbitraire, ni tyrannie. Qu'on ne s'imagine donc pas les décrets divins répartissant par pur caprice l'illumination ou bien y apposant des réserves; Dieu a regardé au préalable à l'état de chacun; et chacun reçoit

1. *Les Év. syn.*, I, 745.
2. Outre Mt. ici et Mc., IV, 25, cf. Mt., XXV, 29 (parabole des Talents) et Luc, XIX, 26 (parabole des Mines).

selon ses mérites... Dans l'ordre de l'exécution, le résultat de cette économie sera pour les disciples une augmentation de lumière, pour la foule la misère après la pauvreté : à celui qui n'a pas, on ôtera même ce qu'il a. Cependant il n'est pas aisé de déterminer ce qui sera enlevé à la foule. Nous ne pensons pas qu'il s'agisse des paraboles mêmes [1], ni de la vérité de la Loi [2], ni de la connaissance naturelle [3]. Nous croyons qu'il est question, en général, des enseignements clairs et directs, qui, par la faute des Juifs, seront désormais remplacés par l'enseignement indirect et figuré des analogies et des paraboles.

*
* *

Lc., VIII, 10ª.

Saint Luc se rapproche plus de saint Marc que de saint Matthieu. D'après lui, les disciples ne demandent à Jésus que l'explication de la parabole du Semeur, à quoi il est répondu : « A vous il a été donné de connaître (ὑμῖν δέδοται γνῶναι) les mystères (τὰ μυστήρια; Vulg. mysterium) du Royaume de Dieu, mais aux autres (τοῖς δὲ λοιποῖς) en paraboles. »

Le parfait δέδοται désigne plus vraisemblablement le passé de l'acte divin. Ce privilège ne se concédant pas comme un don manuel, que l'on transmet tout entier en une fois, pour saint Luc comme pour saint Matthieu, il sera communiqué peu à peu et par l'enseignement. Nous ne savons si dans la pensée de saint Luc, les paraboles seraient, en toute hypothèse, de quelque utilité

1. Jülicher, I, p. 129.
2. Loisy, I, 746.
3. S. Jér., *Comm. in Mt.*, ad h. l.; Maldonat, it.

pour les Apôtres[1]. Le groupe de la multitude se détache nettement de la poignée de disciples. Mais il ne s'appelle que du mot vague : *les autres*. Si saint Luc a connu ici saint Marc, il est hors de doute qu'il a cherché à atténuer ses expressions. Il n'est pas dit que tout arrive à la foule en paraboles, comme si Jésus ne lui eût dorénavant parlé en aucune autre manière, mais seulement que les mystères du Royaume de Dieu lui sont proposés sous cette forme. En supprimant l'hyperbole de saint Marc, saint Luc reste davantage dans la vérité littérale.

*
* *

Mc., IV, 12.

Nous venons enfin au but des paraboles. Ici encore les Synoptiques veulent être étudiés séparément.

Nous lisons dans saint Marc (v. 12): « (Mais à ceux-là qui sont du dehors tout arrive en paraboles), afin que, voyant, ils voient et ne voient pas, et que, entendant, ils entendent et n'entendent pas ni ne comprennent, de peur qu'ils ne se convertissent et qu'il ne leur soit pardonné. » Ce verset contient une référence indiscutable à Is., VI, 9, 10, qui sera analysé plus loin. Déjà, cependant, il est clair que les participes βλέποντες et ἀκούοντες qui accompagnent les verbes au mode personnel, correspondent à l'infinitif absolu hébreu et ne doivent s'entendre que comme un renforcement de l'idée principale. Nous dirions simplement dans nos langues occidentales : afin qu'ils voient et ne voient pas, qu'ils entendent et n'entendent pas, ni ne comprennent.

1. Cependant l'Ami importun (Lc., XI, 5 ss.) et l'Économe infidèle (XVI, 1 ss.) s'adressent aux seuls disciples.

Mais le sens de ἵνα (ἵνα βλέπωσιν, etc...) est-il bien celui de *afin que?* N'y aurait-il pas lieu de traduire plutôt par : *de sorte que?* On voit assez combien cette dernière conjonction adoucirait la destinée des paraboles. Au lieu d'un *but* intentionnellement décrété par le Père et poursuivi par Jésus, nous n'aurions qu'un *résultat* en apparence fortuit, en tout cas dépendant des libres volontés humaines, qui eussent pu le modifier. Si cette question se posait devant le grec attique, on répondrait sans hésiter que ἵνα n'est certainement pas ὥστε, qu'il a le sens causal, *afin que,* non le sens ecbatique, *de sorte que.* Mais tout le monde sait que, dans la κοινή, et en particulier dans la langue néo-testamentaire, cette distinction n'est plus de beaucoup aussi tranchée; tout en gardant le plus souvent la signification classique, ἵνα et ὥστε empiètent l'un sur l'autre, le premier signifiant parfois *de sorte que* ou simplement *que* et le deuxième *afin que* [1]. Il est même assez difficile de réduire ces permutations à des règles; le plus sûr reste encore d'interpréter chaque cas à la lumière de son contexte. Qu'en est-il, dans l'espèce, de saint Marc? — Ainsi que nous le verrons tout à l'heure, le deuxième Évangéliste rapporte d'après l'hébreu la prophétie d'Isaïe, dont le sens, *à le prendre à la lettre*, est franchement causatif et intentionnel. Déjà donc il serait à présumer que tel est aussi le sens de la référence évangélique. La finale de la citation achève de dissiper les doutes : « afin qu'ils voient et ne voient pas..., *de peur qu'ils ne se convertissent;* μή ποτε ἐπιστρέψωσιν ». Cette appréhension se

1. Cf. Blass, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 2e Aufl., p. 228-229; ἵνα prend surtout la place de ὥστε après les verbes qui signifient vouloir, demander, permettre, empêcher... Cf. Blass, 229-232 : mais il empiète encore en des cas moins déterminés (cf. 229), tel que pourrait être, par exemple. la phrase présente de saint Marc.

rapporte au même sujet que la phrase entière, c'est-à-dire à Dieu qui gouverne la distribution de ses secrets. Mais si Dieu semble redouter la conversion des Juifs, il va de soi qu'il prend les moyens efficaces pour qu'elle ne se produise pas. Par suite, une simple conjonction ecbatique n'a rien à faire ici ; il y faut un ἵνα de but, d'intention. La non-conversion des Juifs est le dernier terme voulu de Dieu ; les moyens employés à cette fin, sont également voulus eux-mêmes, et ils consistent dans l'obscurcissement des sens et de l'intelligence.

Tel serait, disons-nous, le sens littéral de ce logion, à ne s'en tenir qu'aux apparences. Hâtons-nous d'ajouter que deux observations viennent considérablement en adoucir la rigueur.

D'abord ce ἵνα de saint Marc a pour but principal d'amorcer la référence, on pourrait dire presque, la citation implicite d'Isaïe, d'où il résulte que « ἵνα est presque équivalent de ἵνα πληρωθῇ[1] ». Tout arrive en paraboles à la foule, non pas directement pour qu'elle ne voie ni n'entende, mais pour que soit réalisée la prophétie... Sans doute la réalisation de cet oracle emporte les châtiments précités. Il n'en est pas moins vrai que, de ce fait, les expressions de Jésus s'imprègnent d'une nuance de délicatesse dont il faut tenir compte.

Mais la remarque capitale en toute cette question nous est fournie par la théologie sémitique, laquelle n'a qu'une seule et même terminologie pour exprimer la *cause* et l'*occasion*, le *but* et le *résultat*. Nous aurons bientôt à y revenir avec tous les développements désirables. Tout le monde voit déjà que, de ce côté, pourrait bien être la solution. Nous tenons à avertir d'avance

1. Lagrange : Év. selon saint Marc, p. 95.

qu'en effet elle s'y trouve. Jésus s'exprimant dans les termes mêmes d'Isaïe, relève plus de la théologie sémitique que de la philologie grecque. Rien n'empêche donc plus que son ἵνα se ramène, en définitive, à la signification d'un simple ὥστε, et il s'y ramène.

Pour le moment, nous ne nous étendrons pas davantage sur ces preuves, préférant suivre jusqu'au bout la méthode analytique et graduée, à laquelle nous nous sommes astreint. Mais, dès à présent, le lecteur sera fixé sur la direction de notre solution. Nous repoussons de la théorie de saint Marc le rigorisme qui semblait d'abord réclamé par la lettre, comme aussi nous voulons être assez respectueux des textes pour ne pas leur prêter exclusivement des paroles de miséricorde qu'ils ne prononcent pas. D'un mot, voici le sens que nous découvrons dans ce fameux logion : tandis que le mystère du Royaume de Dieu est manifesté aux disciples, nous a dit le Sauveur, tout se passe en paraboles pour la foule; c'est donc que l'enseignement parabolique qu'il lui donne est *inférieur au moins sous le rapport de la clarté;* c'est un genre *voilé* et, par suite, *incomplet,* qui aura *pour résultat* de jeter la multitude dans un état bien pire que le précédent.

Comme il est facile de s'en apercevoir, cette interprétation réserve entièrement le problème du *but* des paraboles. Ce logion nous a appris que la raison dernière du parler parabolique doit être cherchée en Dieu, qui entend favoriser la foule moins que les disciples. Le même logion nous annonce pareillement quel sera le *résultat* de toute cette économie. Mais le vrai but, l'intention de Dieu et de Jésus, quels sont-ils ? Que veulent-ils, en définitive ?

Ils n'ont pas voulu, ils n'ont pas pu vouloir l'endurcissement et la perte de la foule, nous nous faisons fort de

le prouver invinciblement. Mais entendaient-ils lui faire une miséricorde pure et simple? Ou bien les paraboles étaient-elles déjà un châtiment miséricordieux?

Nous estimons que le logion ne se suffit plus à lui-même pour répondre à cette question. Il n'y faudra rien moins que le contexte de l'Évangile entier, sans excepter les ressources générales que peuvent nous fournir toute l'Écriture et la tradition. Au point où nous en sommes, le problème est donc très nettement posé, mais il ne saurait être encore résolu.

*
* *

Lc., VIII, 10^b.

On aurait substantiellement les mêmes remarques à faire sur le sens apparent et sur le sens réel de saint Luc. Il est manifeste cependant que le troisième Évangéliste a voulu adoucir encore la rudesse apparente des propositions de saint Marc. Il supprime, en effet, ce qu'il y a de plus choquant dans sa citation : de peur qu'ils ne se convertissent et qu'il ne leur soit pardonné. Il en reproduit néanmoins la première partie en gardant, selon toutes les vraisemblances, à ἵνα le sens final : « Aux autres (les mystères du Royaume de Dieu sont proposés) en paraboles, afin que, voyant, ils ne voient pas, et que, entendant, ils n'entendent pas. » A s'en tenir à la lettre, les paraboles auraient donc encore pour but d'épaissir les sens et l'intelligence de la foule. Là sans doute ne s'arrêterait pas leur efficacité, de même que là ne s'arrête pas en Dieu la direction de leur finalité; nous entrevoyons même, sans qu'on nous l'exprime, quelle serait la conséquence ultime; mais saint Luc s'est arrêté à temps, en coupant brusquement

ses références à Isaïe. Peut-être cependant n'a-t-il fait que déplacer la fin de sa citation. Quelques versets plus loin, en effet, dans le commentaire du Semeur, parlant de ceux qui sont semés le long de la voie, « ce sont ceux qui écoutent, dit-il ; ensuite vient le diable et il enlève la parole de leur cœur, de peur que, croyant, ils ne soient sauvés, ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν » (v. 12). Toujours est-il que, par ce déplacement, l'Évangéliste a réussi à dépouiller cette clausule de toute sa rudesse : ce n'est plus le Dieu bon, le Dieu Père qui damne, mais le diable, dont c'est le triste office de perdre les hommes.

Hâtons-nous d'ajouter que la théologie sémitique intervient ici de nouveau pour enlever à la rédaction de saint Luc ce qui lui resterait encore de rigorisme excessif. Grâce à elle, ἵνα deviendra synonyme de ὥστε, et ce qui avait toutes les apparences grammaticales d'une intention n'exprimera plus, en définitive, qu'un résultat.

De tout ceci retenons que, sous une forme littérale plus adoucie, la théorie de saint Luc demeure substantiellement identique à celle de saint Marc.

*
* *

Mt., XIII, 13-15.

Celle de saint Matthieu, au contraire, a de notables particularités. A la question des Apôtres : Pourquoi parlez-vous à la foule en paraboles (v. 10), Jésus a répondu que les paraboles avaient pour but de mettre un voile aux mystères du Royaume communiqués à la foule (v. 11). Car si les disciples doivent être récompensés de leur attachement et de leur docilité, le

peuple, au contraire, doit être puni de ses mauvaises dispositions (v. 12). Et aussitôt, comme s'il craignait que l'application du proverbe « à celui qui a peu, on enlèvera encore le peu qu'il a », ne fût pas assez évidente, Jésus reprend sa pensée, et l'exprime cette fois sans ambiguïté possible, en des termes empruntés à Isaïe : « C'est pourquoi je leur parle en paraboles, *parce que* voyant, ils ne voient point, et entendant, ils n'entendent pas, ni ne comprennent » (v. 13). Et enfin vient la prophétie explicite, v. 14 : « Et en eux s'accomplit la prophétie d'Isaïe qui dit : entendant, vous écouterez et vous ne comprendrez pas, et voyant, vous verrez et vous ne verrez pas ; v. 15, car le cœur de ce peuple s'est épaissi, et ils ont bouché leurs oreilles, et ils ont fermé leurs yeux, pour ne pas voir de leurs yeux et ne pas entendre de leurs oreilles, pour ne pas comprendre de leur cœur et ne pas se convertir et pour que je ne les guérisse pas. »

Ainsi donc les vv. 13, 14 et 15 justifient le sort fait à la foule (v. 12). Les deux vv. suivants 16 et 17 reviennent ensuite aux disciples et célèbrent leur félicité, car ils voient et entendent ce que tant de prophètes et de justes ont désiré en vain de voir et d'entendre. On constate donc que le logion entier décrit une courbe, qui, partie des disciples, y retourne, après être passée par la foule.

Arrêtons-nous à celle-ci. Il importe très fort de bien remarquer deux choses : *la cause méritoire* ou *efficiente* de l'enseignement parabolique qui lui est adressé, et *la fin* que ce mode d'enseignement poursuit, ou du moins le résultat qu'il doit atteindre ; en d'autres termes, l'état moral de la foule avant les paraboles et celui auquel les paraboles doivent l'amener.

La raison des paraboles n'est plus à chercher uniquement dans les mystères de la libre volonté de Dieu, qui donne ou retire suivant son bon plaisir; il existe de ce fait un motif extérieur et objectif, qui cause cette méthode, qui l'appelle et la mérite comme un châtiment : ce sont les mauvaises dispositions de la foule, son indignité après tant de bienfaits reçus, sa pauvreté après tant d'occasions qu'elle a eues de s'enrichir. Cette cause est exprimée dans le logion à trois reprises, aux vv. 12, 13 et 15, la première fois par le proverbe général : à celui qui a peu, on enlèvera ce qu'il a; la deuxième fois, en des termes plus appropriés et tirés d'Isaïe, et la troisième au cours de la prophétie elle-même. Il faut noter, en effet, que le v. 15 donne la raison du v. 14, puisqu'il décrit les tristes dispositions qui doivent amener le châtiment. — Voilà donc la cause méritoire des paraboles; en voici maintenant la cause finale.

Elle est exprimée aux vv. 11^b et 14, la première fois pour le compte personnel de Jésus, la deuxième dans les termes de la prophétie. Le sens de 11^b ne fait pas de doute; ainsi que nous l'avons dit, les paraboles sont destinées à mettre pour la foule des réserves à la manifestation des mystères relatifs au Royaume des cieux. Le v. 14 exprime aussi nettement le résultat prochain des paraboles. Sans doute on peut se demander si ces mots décrivent le même état que le v. 13, état antérieur aux paraboles et cause de ce genre de prédication, ou si elles désignent un deuxième état, postérieur aux paraboles et causé par elles. Mais ce dernier sentiment est de beaucoup le plus probable; le v. 14 ouvre, en effet, une phrase indépendante, qui n'est plus régie par le ὅτι du v. 13, et qui veut dépeindre l'état de la foule sous le régime des paraboles. Il

résulte de ce même verset que le second état ne sera que la continuation et l'aggravation du premier. Ils ont épaissi leur cœur, bouché leurs oreilles et fermé leurs yeux pour ne point voir, ne point entendre et ne point comprendre; eh bien! ils seront punis en trouvant ce qu'ils auront cherché : les visions passeront devant leurs yeux sans qu'ils les voient, les discours retentiront à leurs oreilles sans qu'ils les entendent ni qu'ils les comprennent; les mystères du Royaume de Dieu leur resteront cachés. Quel sera le terme dernier de cet abus de lumière et de vérité? Saint Matthieu ne l'exprime nulle part; il évite surtout de le mettre directement sur les lèvres de Dieu. Cependant la deuxième partie du v. 15 nous laisse entrevoir les pires malheurs : ils ont fermé leurs yeux et bouché leurs oreilles « pour ne pas voir, ne pas entendre, ne pas comprendre, ne pas se convertir et pour que je ne les guérisse ». Ce ne sont là assurément que les résolutions formées par ces malheureux dans leur aveuglement. Mais n'est-il pas à redouter que Dieu ne permette, ne veuille même qu'elles se réalisent jusqu'à la dernière inclusivement? Ne semble-t-il pas même déjà entrer dans la voie des réalisations, en permettant que soient aggravées encore par les paraboles les fâcheuses dispositions de la foule?

Mais encore une fois, saint Matthieu ne tire pas avec évidence ces conclusions; et soit que sa délicatesse, à lui aussi, eût souffert de cette franchise, soit pour tout autre motif, nous aurons le devoir dans cette étude de tenir compte de sa réserve.

Toutefois, avant d'aller plus loin, demandons-nous si nous n'avons pas été trop sévère dans cette interprétation de saint Matthieu. Peut-être, en effet, quelqu'un sera-t-il tenté de tout expliquer dans le sens de la

miséricorde, de la manière suivante : (v. 11) puisqu'il n'est pas donné à la foule de connaître clairement et directement les mystères du Royaume des cieux, Jésus lui tient un langage tempéré d'analogies et de comparaisons, qui est encore le mieux accommodé à ses dispositions actuelles. (v. 12) Sans doute il est à prévoir que la foule risque de s'appauvrir davantage, en ne percevant les réalités surnaturelles qu'à travers le symbole des images sensibles et en s'arrêtant à leur écorce extérieure. (v. 13) Il n'en est pas moins vrai que, par les paraboles, Jésus s'accommode à la faiblesse de ses sens et de son intelligence, (vv. 14 et 15) infirmité qui du reste avait été prédite par Isaïe.

Loin d'être en quoi que ce soit un châtiment, les paraboles ne sont donc qu'une adaptation miséricordieuse à l'état d'esprit des auditeurs.

Cet optimisme est animé assurément des meilleures intentions. Nous croyons cependant qu'en cette occurrence, l'indulgence excessive fait tort à la vérité. Chacun de ces versets proteste individuellement contre le sens qu'on lui impose, et l'ensemble du logion proteste encore avec plus de force que les détails. Nous ne sommes certes pas de ceux qui rangent saint Matthieu parmi les rigoristes à outrance; l'on verra même que, dans sa théorie, nous faisons à la bonté une part bien plus large qu'à la justice. Mais nous pensons que cette bonté découle bien plutôt de tout l'Évangile, tandis que la rigueur est plus accusée dans les versets que nous étudions.

Qu'on remarque, en effet, la liaison des vv. 11 et 12 : à la foule il est parlé en paraboles, parce qu'il ne lui a pas été donné de connaître les mystères ; *car* (γάρ) à celui qui n'a pas, on enlèvera même le peu qu'il a ; c'est-à-dire, si nous l'entendons bien : celui qui n'a

pas su profiter des enseignements clairs et nets que le Sauveur n'a cessé de prêcher dans les bourgs et les campagnes, ne recevra plus que des enseignements voilés et figurés. Les paraboles sont le châtiment de l'inintelligence de la foule en face de discours plus lumineux.

Les versets suivants répètent à satiété quelle faute c'est pour la multitude de n'avoir que « ce peu » : elle a tenu obstinément ses sens fermés, quand la vérité y frappait à coups redoublés pour en forcer l'entrée.

Après cela, que les paraboles soient encore un langage accommodé, qu'elles offrent une fois de plus, sous une forme plus tempérée, la vérité et le salut, je le veux. Il n'en demeure pas moins que cette méthode est inférieure, que ces enseignements sont incomplets, et que ce sont les dispositions de la foule qui ont nécessité ces enseignements et cette méthode.

*
* *

Après nous être efforcé de saisir la pensée de chaque Évangéliste en particulier, nous avons intérêt à confronter rapidement les théories de saint Marc et de saint Matthieu [1], pour en préciser les points de contact et les divergences.

Sur la nature et la clarté des paraboles, les deux Évangélistes sont substantiellement d'accord. Pour l'un comme pour l'autre, les paraboles sont loin d'être l'évidence même ; ce sont plutôt des discours incomplets ou indirects, destinés à graduer et à voiler la

1. Nous avons déjà noté que saint Luc ne se différencie pas de saint Marc en des points importants. Nous pouvons donc négliger sa formule dans les confrontations qui vont suivre.

manifestation des secrets du royaume et qui, par le fait, augmenteront l'inintelligence de la foule. Cependant elles ne sont pas de pures énigmes, puisqu'elles ne laissent pas d'être de quelque utilité pour les disciples et que, même à l'égard de la foule, elles avaient dans les desseins de Dieu des visées pédagogiques.

Les deux Évangélistes diffèrent davantage en ceci : pour saint Marc, les paraboles, en tant qu'enseignement incomplet, ne semblent procéder que de la seule volonté divine, tandis que, pour saint Matthieu, elles sont motivées immédiatement par les mauvaises dispositions de la foule. D'où cette conséquence : dans le second Évangéliste, la responsabilité des effets des paraboles paraît devoir être rapportée, au moins en partie, à Dieu et à son intermédiaire, le Christ ; tandis que dans le premier Évangéliste, les Juifs sont manifestement les seuls auteurs de leur disgrâce.

Toutefois, il serait prématuré de pousser à fond cette antithèse. N'oublions pas, en effet, que nous n'avons encore raisonné que sur quelques versets et qu'on a toujours le droit d'en appeler d'un logion isolé aux conclusions générales de tout l'Évangile.

Retenons cependant ces deux points pour résumer et pour conclure : 1. dans saint Matthieu, les paraboles nous sont apparues comme un châtiment ; saint Marc, au contraire, ne signale clairement aucun motif dans l'ordre des causes secondes, ni rigueur ni miséricorde ; 2. c'est à des recherches plus étendues de nous apprendre si le châtiment était pour saint Matthieu le motif principal de l'économie des paraboles et de nous dire quels étaient ces mêmes motifs, principaux et secondaires, pour saint Marc.

Il sera bon de noter ici que l'une des causes de la divergence entre saint Marc et saint Matthieu, pourrait tenir à des leçons différentes du texte d'Isaïe. On sait, en effet, que les Septante s'écartent notablement en cet endroit du texte hébreu; or, suivant que l'on reproduit l'hébreu ou les Septante, on se montre ou plus rigide ou plus humain. Saint Marc et saint Luc se sont attachés à l'original même, tandis que saint Matthieu reproduit telle quelle et dans son entier la traduction des Septante. Voici la teneur de l'hébreu, avec lequel chacun pourra confronter le texte de Matthieu.

9. Va et tu diras à ce peuple :
Écoutez et ne comprenez pas;
Voyez et ne connaissez pas !
10. Endurcis le cœur de ce peuple,
Bouche ses oreilles,
Ferme ses yeux;
Que de ses yeux il ne voie, ni n'entende de ses oreilles,
Que son cœur ne comprenne pas;
Qu'il ne soit pas guéri une nouvelle fois [1].

La différence capitale entre l'hébreu et les Septante consiste en ce que la réprobation des juifs n'est due, dans la version, qu'à la mauvaise volonté des juifs, tandis que, dans l'original, la théologie sémitique ne craint pas de l'attribuer purement et simplement à Dieu.

*
* *

Cette étude exégétique était nécessaire, tant pour

1. Trad. Condamin. וָשָׁב וְרָפָא לוֹ. Le P. Condamin ponctue וְשָׁב et rattache ce verbe au suivant avec le sens de encore, de nouveau (*Le livre d'Isaïe*, p. 43).

bien comprendre la pensée des Évangélistes que pour apprécier la valeur des objections dirigées contre l'authenticité de ce logion. Nous croyons avoir montré que les objections littéraires, c'est-à-dire tirées de la langue de cette péricope, ne suffisent pas à établir que ces paroles ne sont pas de Jésus.

Restent les deux objections capitales, déduites l'une de la nature de la parabole, que l'on disait servir à un usage contre nature, l'autre du caractère de Jésus, dont la bonté serait blasphémée. — Le lecteur qui nous a suivi dans la première partie de ce travail, possède déjà les éléments d'une réponse à la première objection. Des raisons de méthode nous obligent à en renvoyer aux chapitres v et vi la discussion approfondie. Quant à la deuxième objection, nous verrons tout à l'heure bon nombre d'exégètes en accepter la responsabilité pour la personne de Jésus. La bonté a eu son heure, diront-ils ; la justice, qui est aussi un attribut divin, a maintenant son tour. — Mais pour nous, nous n'accepterons jamais qu'on nous change Jésus, notre doux Sauveur, en exécuteur de sentences capitales. On n'a pas cependant à s'inquiéter de cette objection pour l'authenticité de ces versets, car nous avons suffisamment insinué déjà que la solution en est toute trouvée dans une interprétation plus bénigne des textes.

Afin de bien situer le débat, qui doit encore se poursuivre, voici les positions acquises au cours de ce chapitre.

1. Le logion sur le but des paraboles *n'est pas plus probablement à sa place chronologique.*

a) Même s'il faisait bloc avec l'explication du Semeur, ce point serait à tenir, car cette explication elle-même n'a pas échappé à des arrangements rédactionnels.

b) Mais le logion se détache de tout son contexte comme une pièce rapportée.

c) Bien que nous ignorions le moment précis auquel il fut prononcé, nous avons des raisons de croire qu'il appartient à cette période du ministère de Notre-Seigneur : c'est une vue générale sur les paraboles du Lac à l'occasion du premier discours parabolique.

2. Mais aucune objection jusqu'ici ne prouve sa non-authenticité.

a) *Les objections littéraires,* accumulées à cette fin, démontreraient au plus que les Synoptiques, et surtout saint Marc, ont traduit la pensée de Jésus en une langue postérieure. Encore est-il qu'on ne cite aucune expression, dont on puisse dire avec certitude qu'elle n'est pas de Jésus.

b) On a partiellement satisfait jusqu'ici aux objections historiques, en accordant que le logion figure dans un contexte évangélique, qui primitivement ne fut pas le sien.

c) Enfin, touché autant que quiconque des objections qui atteignent le caractère moral du Sauveur, nous nous réservons de les discuter plus à fond, afin d'examiner si le logion blesse, comme on le prétend, les attributs divins du Père ou du Christ.

Avant d'entamer ce problème, parcourons rapidement les autres textes scripturaires, pouvant fournir quelque appoint au texte des Synoptiques.

2. — Autres textes.

Le plus important est sans contredit celui de saint Jean, XII, 37-40.

« v. 37. Malgré qu'il eût fait tant de miracles en leur

présence, ils (les juifs) ne croyaient pas en lui ; 38. afin que s'accomplît cette parole d'Isaïe, le prophète : Seigneur, qui a cru à notre prédication ? Et le bras du Seigneur, à qui a-t-il été révélé ? 39. C'est pour ceci qu'ils ne pouvaient pas croire, parce qu'Isaïe a dit encore : 40. il a aveuglé leurs yeux et endurci leur cœur, de peur qu'ils ne voient (ἵνα μὴ ἴδωσιν) de leurs yeux, qu'ils ne comprennent de leur cœur, qu'ils ne se convertissent et que je ne les guérisse. » — Pour ne nous occuper que de la citation d'Isaïe, vi, 9-10, nous reconnaissons dans saint Jean les formules austères de l'original hébreu, avec ces légères différences que le passé (il a aveuglé) a été substitué à l'impératif (aveugle) et que l'auteur de l'aveuglement paraît être Dieu sans intermédiaire, tandis que, dans Isaïe, Iahvé se servait du ministère du prophète.

Que si l'on compare ce passage du quatrième Évangile avec le passage parallèle des trois Synoptiques, on sera frappé de deux choses : la première, que saint Jean relève la prophétie pour son propre compte, tandis que les Synoptiques la mettent tous trois dans la bouche de Jésus ; la deuxième, que dans le quatrième Évangile, la prophétie domine les *miracles*, tandis que dans les trois premiers, elle régit les *paraboles*.

Enfin, si l'on cherche de qui saint Jean se rapproche le plus, de saint Marc ou de saint Matthieu, on a vite fait de constater une grande affinité entre le quatrième Évangéliste et le deuxième. Chez tous les deux, l'endurcissement semble inopiné ; aucun ne nous avertit que ce malheur puisse être un châtiment ; et le lecteur qui veut en scruter les causes, ne découvre dans ces logia que l'implacable et souveraine volonté de Dieu, s'appesantissant sur les destinées de ce peuple. La conception de saint Jean est donc sœur de

celle de saint Marc [1]. Nous croyons inutile de répéter une fois de plus que sa rigueur apparente est due aux formules de la théologie sémitique.

*
* *

Un troisième texte est celui des Actes des apôtres, xxviii, 24-27. Saint Paul vient de prêcher aux Juifs de Rome. « Les uns, racontent les Actes, furent persuadés par ce qu'il disait ; les autres ne crurent point. Comme ils se retiraient en désaccord, Paul n'ajouta que ces mots : C'est avec raison que l'Esprit-Saint, parlant à vos pères par le prophète Isaïe, a dit... » Suivent les paroles d'Isaïe, *littéralement* reproduites d'après les Septante, tout comme en saint Matthieu. Ce texte est donc à rapprocher de celui du premier Évangile. Un premier aveuglement a précédé les discours de l'Apôtre, qui doivent en déterminer un second, s'ils ne l'ont déjà fait. Mais les mauvaises dispositions des Juifs sont seules cause de ces châtiments.

II Cor., iii, 14-16 : « Jusqu'à ce jour, toutes les fois que Moïse est lu, un voile est étendu sur leur cœur (des Juifs). Toutes les fois, en revanche, qu'on se convertit au Seigneur, le voile est enlevé. » — Dans ce texte, d'ailleurs beaucoup moins apparenté aux Synoptiques que les précédents, il n'y a pas trace de prédestinatianisme. Tous ceux qui, aujourd'hui, ont les yeux voilés, ne sont pas nécessairement perdus, puisqu'il y en a qui se convertissent.

Le texte suivant serait plus rigide.

Rom., xi, 7-8 : « Quoi donc ? Ce que cherche Israël, il

1. Nous reviendrons sur le concept de saint Jean dans notre troisième partie consacrée aux παροιμίαι du quatrième Évangéliste.

ne l'a pas obtenu? Les élus l'ont obtenu; quant aux autres, ils ont été endurcis : ἡ δὲ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν· οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν. Comme il est écrit : Dieu leur a donné un esprit de léthargie (cf. Is., XXIX, 10), des yeux pour qu'ils ne voient pas et des oreilles pour qu'ils n'entendent pas (cf. Deut., XXIX, 3), jusqu'à ce jour. »

*
* *

Pour finir, nous nous devons de signaler une dernière objection qui semble avoir échappé à MM. Jülicher et Loisy, mais à laquelle le P. Lagrange, en se la posant, a donné toute sa force. « On serait tenté d'aller plus loin, et de se demander si la citation d'Isaïe est sortie de la bouche de Jésus, ou si elle lui a été attribuée par Marc pour caractériser la situation. Dans le sens du doute on alléguerait que saint Jean a argumenté d'Isaïe (Jo., XII, 37 ss.) sans mettre ses paroles sur les lèvres du Sauveur, que saint Matthieu a transcrit la citation tout au long, tandis que saint Luc l'a rendue presque méconnaissable. On alléguerait encore que la mission d'Isaïe se rapporte à son temps. Le prophète n'a pas en vue un inconnu de l'avenir, mais sa propre personne. Ses paroles ne pouvaient donc s'entendre de la mission de Jésus qu'en tant que celle d'Isaïe en était le type ou la figure, ce qui suppose une certaine réflexion après qu'on eut constaté que l'une et l'autre avaient eu le même résultat. L'examen purement critique inclinerait donc à voir dans le verset 12 (de saint Marc) une addition de la tradition aux paroles du Sauveur. »

A quoi le même auteur répond : « Mais comme on sait par ailleurs qu'il aimait à faire allusion au grand prophète, et que la citation complète bien la pensée, sans être tout à fait indispensable à l'idée principale,

on incline plutôt à la lui attribuer [1]. » Et nous ajouterons ce qui suit. La citation de saint Jean, et, si l'on veut, celle de saint Paul (Act., xxviii, 26) prouveraient que le parallèle entre Isaïe et Jésus était devenu familier aux premiers chrétiens, qu'on l'avait approfondi et développé par la réflexion. Mais il est évident que le Sauveur en personne était qualifié pour découvrir le premier les nombreux points de contact entre les deux situations. Les Évangélistes, du reste, nous apprennent que sa pensée s'était plusieurs fois orientée de ce côté (cf. Mt., xi, 5; Luc, iv, 18 ss., etc.).

De plus, il est frappant que les trois Synoptiques aient songé à signaler au même endroit la même référence prophétique. On relève sans doute dans leurs formules de sérieuses divergences. Mais nous croyons que la diversité des détails prouve, une fois de plus, l'authenticité du fait. On savait que Jésus s'était couvert de la prophétie d'Isaïe, bien que, vu l'imprécision des souvenirs, on eût pu être embarrassé pour reproduire les termes exacts de la citation. Chacun répétait la prophétie du mieux qu'il pouvait, tout en respectant dans les autres l'autonomie de leurs détails.

La présomption demeure donc à l'authenticité du logion, et elle doit lui rester, tant que des preuves plus efficaces n'auront pas réussi à la déplacer.

De l'objection cependant nous voulons retenir un corollaire. Si la tradition, sûre du fait de la citation, hésitait sur les termes dans lesquels elle avait été présentée, il peut être intéressant encore de s'attacher à la lettre de chaque Évangéliste, pour y saisir la nuance de sa conception particulière. Mais, en définitive, pour pénétrer la pensée même de Jésus, ne sera-t-il pas

1. *RB.*, 1910, p. 35.

plus sage, en s'abstrayant de tel ou tel mode contingent, d'étudier en elle-même la pensée authentique d'Isaïe, telle qu'elle se dégage de son livre, surtout de surprendre sur le vif et dans la pratique, au cours des scènes évangéliques, l'économie des paraboles ? C'est la méthode qui semble s'imposer pour la suite de cette étude.

CHAPITRE IV

BUT DES PARABOLES D'APRÈS LES PÈRES ET LES PRINCIPAUX COMMENTATEURS.

En une question aussi grave, il ne sera ni sans intérêt ni sans profit de déterminer la route suivie, au cours des âges, par les principaux commentateurs. Nous interrogerons avant tout saint Augustin et saint Chrysostome, d'abord à cause de leur autorité exégétique et théologique, ensuite parce que, à raison de leurs sentiments opposés, on peut les considérer comme les chefs des deux écoles rivales qui partagent encore les exégètes modernes.

1. — Saint Augustin, l'auteur des dix-sept questions sur saint Matthieu, et saint Chrysostome.

Saint Augustin a sondé le problème de la réprobation des Juifs dans son Commentaire sur saint Jean; bien qu'il n'envisage ici *ex professo* que l'économie des miracles du Christ, nous nous arrêterons à sa conception, à cause des affinités incontestables que les miracles ont à ce point de vue avec les paraboles. Le saint Docteur, du reste, appuie ses considérations de prin-

cipes qui ne conviennent pas moins au but d
boles qu'à celui des miracles.

La preuve en est que lui-même, — ou l'auteur qui se cache sous son nom, — applique en effet, dans la 14e des dix-sept questions sur saint Matthieu, au but des paraboles la théorie qu'il avait exposée à propos du texte de saint Jean.

Une lecture rapide du Commentaire de Jean, XII, 37-40 montre suffisamment que saint Augustin se préoccupait avant tout d'intérêts théologiques. Il s'applique, en effet, à dégager la sainteté de Dieu et la liberté de l'homme, qui semblaient compromises dans ce texte. Il a prévu les objections : comment Dieu peut-il être *saint*, s'il décrète le péché : v. 38 « non credebant in eum, ut sermo Isaiæ prophetæ *impleretur* » ; — bien plus, puisqu'il le cause : v. 40 « Excæcavit oculos eorum, ut non videant oculis ?... » Et l'homme est-il libre, est-il responsable, est-il coupable, s'il est étreint dans l'étau d'une nécessité, pour supérieure qu'on la suppose ? v. 38 « non credebant in eum, *ut*... » : s'ils ne croyaient pas, c'était pour que fût accomplie la parole... ; v. 39 « propterea non poterant credere, quia iterum dicit Isaias » : c'est pour cela qu'ils ne pouvaient croire, parce que Isaïe a dit encore.

A la première objection, voici ce que répond saint Augustin : « Quibus respondemus Dominum præscium futurorum, per Prophetam prædixisse infidelitatem Judæorum, prædixisse tamen, non fecisse. » La prescience n'est pas l'effection, ni même la coopération. Dieu prévoit tout ce qui arrive ; il aurait prévu le bien, si les Juifs avaient voulu l'accomplir. « Non enim propterea quemquam Deus ad peccandum cogit, quia futura hominum peccata jam novit... Si non malum, sed bonum facere voluissent, non prohiberentur ; et hoc

facturi prævidere ntur ab eo qui novit quid sit quisque facturus [1]... » Nous ajouterons que la prophétie n'est de son côté qu'un écho humain de la prescience divine. Elle n'est qu'une prise de vue sur les visions ou prévisions éternelles, et pas plus que celles-ci, elle ne détruit ni ne violente aucune des contingences du temps : l'homme demeure toujours libre sous la prophétie d'un « voyant », comme lorsque ses gestes ne sont contemplés que par l'œil de Dieu. Aucun lien extérieur ne l'enchaîne, il n'est gêné que par les nécessités qu'il se crée lui-même. Et par là nous rejoignons la pensée de saint Augustin.

Car, à la deuxième objection sur la liberté des Juifs, il répond sans ambage : s'ils ne pouvaient pas croire, c'est qu'ils ne le voulaient pas. « Quare autem non poterant (credere), si a me quæratur, cito respondeo quia nolebant : malam quippe eorum voluntatem prævidit Deus, et per Prophetam prænuntiavit ille cui abscondi futura non possunt [2]. »

En résumé, Dieu a prévu et prédit l'endurcissement des Juifs ; mais la cause de l'endurcissement retombe sur les Juifs seuls ; leurs mauvaises dispositions les empêchent de vouloir leur salut. Ils ne pouvaient pas croire, parce qu'ils ne le voulaient pas.

Après avoir ainsi mis à l'abri ces principes souverains de la théologie, saint Augustin se demande à quoi tendaient, en définitive, les miracles de Jésus. Leur but *immédiat* lui semble incontestable, après les déclarations si formelles de l'Évangéliste : ils sont faits pour aveugler, pour endurcir, pour fermer les yeux et l'intelligence. Mais le grand Docteur hésite sur leur *but dernier*. Cependant, après avoir envisagé l'hypothèse

1. Migne, *P. L.*, t. XXXV, in Joannis evangelium, tract. LIII, n. 4.
2. *Ib.*, n. 6.

que les miracles ne tendraient en dernier ressort qu'à empêcher la conversion des Juifs, il incline visiblement du côté de la miséricorde. « An forte et hoc de supernæ medicinæ misericordia factum intelligendum est, ut quoniam superbæ et perversæ voluntatis erant, et suam justitiam constituere volebant, ad hoc desererentur, ut excæcarentur, ut offenderent in lapidem offensionis, et implerentur facies eorum ignominia ; atque ita humiliati quærerent nomen Dei, et non suam qua inflatur superbus, sed justitiam Dei qua justificatur impius ? Hoc enim multis eorum profecit in bonum, qui de suo scelere compuncti, in Christum postea crediderunt, pro quibus et ipse oraverat dicens : Pater, ignosce illis[1]... » *Les miracles tendent immédiatement à l'obscurcissement ;* mais celui-ci à son tour *est ordonné à la conversion ;* lorsque ces malheureux, aveuglés et endurcis, auront heurté à la pierre d'achoppement, cette humiliation leur sera salutaire, ils reviendront à eux-mêmes et à Dieu. Et saint Augustin en appelle au témoignage de l'histoire pour assurer qu'en fait, après la mort du Christ, plusieurs Juifs, repentis de leurs crimes, crurent en Lui.

Telle est, disions-nous, la conception que l'auteur des dix-sept questions sur saint Matthieu transpose des miracles aux paraboles. S'il lui était loisible d'interpréter en eux-mêmes les mots de Matthieu, XIII, 15 : « nequando oculis videant », et de Marc, IV, 12 : « nequando convertantur et dimittantur eis peccata », il serait tout disposé à les entendre d'une promesse de conversion[2]. Mais en les rapprochant de Jean, XI, 39, ces

1. *Loc. cit.*, n. 11.
2. « Ubi intelliguntur peccatis suis meruisse ut non intelligerent, et tamen hoc ipsum misericorditer eis factum, ut peccata sua cognoscerent, et conversi veniam mererentur. » Migne, *P. L.*, t. XXXV. *Quæstionum septemdecim in Matthæum*, XIV, n. 1.

« nequando » lui paraissent avoir le sens rigoureux de « ut nunquam », et il se voit obligé de conclure que les Juifs sont aveuglés, non pour se convertir, mais pour ne pas croire : « ideo potius excæcatos, ut non crederent ». Toutefois, il finit par trouver une solution mitigée. Les Juifs seront aveuglés, en effet, au point de méconnaître le Christ et de le crucifier ; mais de l'excès du mal sortira le bien ; après la résurrection, plusieurs, beaucoup même se convertiront, ainsi qu'en témoignent en fait les Actes des Apôtres, II, 37. « An forte non absurde dicimus, quosdam Judæorum fuisse sanabiles ; sed tanto tamen superbiæ tumore periclitatos, ut eis expedierit primo non credere, et ad hoc fuisse cæcatos, ut non intelligerent Dominum loquentem per parabolas, quibus non intellectis, non in eum crederent, non credentes autem cum cæteris desperatis crucifigerent eum ; atque ita post ejus resurrectionem converterentur, quando jam de reatu mortis Domini amplius humiliati vehementius diligerent a quo sibi tantum scelus dimissum esse gauderent : quoniam tanta erat eorum superbia, ut tali humiliatione esset dejicienda ? Quod incongrue dictum esse quilibet arbitretur, si non contigisse in Actibus Apostolorum manifestissime legerit. »

Toutefois s'il est loisible de rapprocher les noms de saint Augustin et de l'auteur des dix-sept Questions, il est juste d'ajouter que leur identification n'est pas certaine. Déjà, dans leur édition des œuvres de saint Augustin, les Bénédictins de Saint-Maur, après bien d'autres critiques, agitaient les raisons pour et contre cette identification. Depuis lors jusqu'à ces derniers temps, la question ne paraissait guère plus avancée. Aujourd'hui cependant un mouvement se dessine favorable à l'authenticité augusti-

nienne. Bardenhewer qui, dans la première édition de sa Patrologie, se prononçait résolument contre [1], est devenu indécis dans sa troisième édition [2], ce qui est un bon signe. Quant à Dom G. Morin dont il n'y a plus à célébrer la compétence en ces matières, il déclarait, dans la *Revue bénédictine* de janvier 1911, qu' « après avoir mûrement examiné les données du problème », il croyait l'ouvrage réellement de saint Augustin, bien que le saint Docteur ne l'ait jamais officiellement reconnu [3]. Son explication nous a paru tout à fait satisfaisante. Nous n'abuserons pas cependant de cette certitude, et nous continuerons à garder sur ce sujet une prudente réserve.

Ainsi donc : 1° Le miracle pour saint Augustin et la parabole pour l'auteur des dix-sept Questions ont pour but premier et immédiat d'aveugler les Juifs!

2° Châtiment d'ailleurs mérité par leur orgueil d'esprit.

3° Toutefois, la fin des miracles et des paraboles est, en dernier ressort, et médiatement, un dessein de miséricorde : du fond de leur aveuglement, les Juifs ouvriront enfin les yeux à la lumière et se convertiront.

1. *Die Patrologie* [1], p. 450 : « ist unecht ».
2. *Die Patrologie* [3], p. 427 : « ist zweifelhafter Herkunft ».
3. Dom Morin écrit : « Voici donc, je crois, ce qui sera arrivé. Comme il résulte du petit prologue aux *Quæstiones evangeliorum*, Augustin avait eu souvent l'occasion de répondre à des demandes d'explication relatives à tel ou tel passage des Évangiles. Un certain nombre de ses réponses furent recueillies, telles qu'il les avait dictées, et mises ensemble dans un ordre plus ou moins défectueux. Ce fut seulement plus tard que le saint Docteur prit la peine de les revoir, n'admettant que ce qui lui paraissait digne d'être conservé et le disposant d'une façon mieux ordonnée que précédemment. Mais les copies des réponses qu'il avait cru devoir exclure de son recueil ne cessèrent pas pour autant de demeurer dans la circulation : c'est à elles, selon toute probabilité, que nous sommes redevables de posséder, aujourd'hui encore, les *Septemdecim Quæstiones* » (*loc. cit.*, p. 9).

*
* *

Des passages synoptiques concernant notre question, saint Chrysostome n'interprète que Matthieu, XIII, 10 ss. dans son homélie 45e (al. 46e) sur saint Matthieu. On comprend qu'à l'occasion de ce texte, il ne dût pas s'attarder à venger la sainteté de Dieu, qui ne paraissait engagée dans aucun prédestinatianisme rigoureux. Il a soin cependant de montrer que la liberté tant des disciples que des Juifs demeure sauve dans les dons qui leur sont départis ou les châtiments qui les atteignent. Il vient ensuite à l'économie des paraboles.

Sa pensée très limpide peut se ramener à ces deux chefs : les paraboles sont à la fois un *châtiment* et une *miséricorde*. Elles sont un châtiment par leur obscurité ; mais ce point, comme si saint Chrysostome craignait de le mettre en relief, est enseigné plutôt dans des déclarations indirectes que dans des aveux formels. Néanmoins il ne fait pas de doute. « Certes au début, dit-il, il (Jésus) ne s'entretenait pas avec eux de la sorte, mais avec beaucoup de clarté ; mais parce qu'ils se sont détournés, il leur parle désormais en paraboles[1]. » C'est assez avouer que les paraboles sont obscures, du moins qu'elles sont moins claires que les discours précédents. Un peu plus loin, dans un mouvement oratoire, le saint Docteur ne permet plus qu'on parle d'obscurité à propos de paraboles, puisque, tout comme les disciples, les Juifs pouvaient s'approcher du Maître et lui poser leurs difficultés ; mais

1. Οὐκοῦν ἐξ ἀρχῆς οὐχ οὕτως αὐτοῖς διελέχθη, ἀλλὰ μετὰ πολλῆς τῆ σαφηνείας· ἐπειδὴ δὲ διέστρεφον ἑαυτούς, ἐν παραβολαῖς λοιπὸν φθέγγετα (Migne, *P. G.*, LVIII, hom. 45, n. 1).

il est trop évident qu'ici la négation équivaut à une affirmation.

Le saint Docteur insiste plutôt sur les fautes des Juifs qui motivèrent ce châtiment. Ils ne sont pas aveugles de naissance, dit-il, mais ils le sont de volonté et de malice. Ils ont vu le Maître chasser les démons, et ils ont dit : Il les chasse au nom de Béelzébub; ils l'ont vu s'efforcer de les attirer à Dieu, ils l'ont vu lui-même entretenir un commerce familier avec Dieu, et ils ont dit : Celui-là n'est pas de Dieu. C'est pourquoi (et ceci encore confirme le thème du châtiment par l'obscurité), c'est pourquoi il leur enlève la vue et l'ouïe, qui ne sont propres désormais qu'à leur mieux valoir la damnation. Car non seulement ils ne croient pas, mais ils lui adressent des reproches, l'accusent, lui tendent des embûches.

Pourtant le caractère pénal de la parabole ne va pas au delà de son obscurité, et celle-ci elle-même est toute miséricordieuse. Elle ne tend ni en premier lieu, ni en dernier ressort, à obscurcir, à aveugler, à endurcir, encore moins à damner; elle veut et elle veut exclusivement stimuler les esprits engourdis, redresser les volontés déviées ; c'est une obscurité qui ne vise qu'à faire la lumière. Et le saint Docteur est sur ce point d'une netteté, d'une énergie qui ne permettent aucune équivoque. « S'il (Jésus) parle ainsi, c'est pour les attirer et les exciter, montrant que, s'ils se convertissent, il les guérira; comme si quelqu'un disait : il n'a pas voulu me voir, et j'en suis bien aise ; car, s'il m'en avait fait l'honneur, aussitôt j'aurais dû fléchir. C'est dans ce sens qu'il dit en ce passage : de peur qu'ils ne se convertissent et que je ne les guérisse, montrant par là qu'ils pouvaient se convertir et par la pénitence arriver au salut, et qu'il ne fait rien pour sa propre

gloire, mais tout pour les sauver. Car, *s'il n'avait pas voulu qu'ils entendissent et fussent sauvés, il aurait dû se taire, et non parler en paraboles ;* mais il les excite par le fait même qu'il leur adresse des paroles mêlées d'ombres. Car Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et vive [1]. » Ces paroles se passent de tout commentaire. C'est à ce point, comme nous le disions, que le saint Docteur ne veut pas qu'on parle d'obscurité. Une obscurité qu'il ne tient qu'à chacun de faire cesser, n'en est pas une. Si on le veut, c'est déjà la lumière. Que si les auditeurs s'obstinent dans les ténèbres, la faute en est toute à leur mauvaise volonté, nullement à un genre de discours qui ne tendait qu'à les éclairer et les sauver.

Saint Chrysostome avait déjà dit sa pensée sur les paraboles dans l'homélie précédente, 44e (al. 45e). « Comme il (Jésus) devait parler de choses mystérieuses, écrit-il, il commence par exciter l'esprit de ses auditeurs par la parabole. C'est pourquoi un autre Évangéliste rapporte qu'il leur reprocha de ne pas comprendre : Comment n'avez-vous pas compris la parabole? (Mc., IV, 13). Mais ce n'est pas seulement pour cela qu'il parle en paraboles ; c'est pour rendre le discours plus expressif, en mieux fixer le souvenir, et mettre les objets sous les yeux [2]. »

Dans son homélie 58 (al. 57) [3] du commentaire sur saint Jean, saint Chrysostome envisage le texte grec (Jo., XII, 37 ss.) ; mais sa pensée garde le caractère de

1. Εἰ γὰρ μὴ ἐβούλετο αὐτοὺς ἀκοῦσαι καὶ σωθῆναι, σιγῆσαι ἔδει, οὐχὶ ἐν παραβολαῖς λέγειν· νῦν δὲ αὐτῷ τούτῳ κινεῖ αὐτούς, τῷ συνεσκιασμένα λέγειν. Ὁ γὰρ θεὸς οὐ βούλεται, etc. (*loc. cit.*, n. 2).

2. *P. G.*, LVII, 44e hom., n. 2 : οὐ διὰ τοῦτο δὲ μόνον ἐν παραβολαῖς φθέγγεται, ἀλλ' ἵνα καὶ ἐμφαντικώτερον τὸν λόγον ποιήσῃ, καὶ πλείονα τὴν μνήμην ἐνθῇ, καὶ ὑπ' ὄψιν ἀγάγῃ τὰ πράγματα.

3. *P. G.*, t. LIX.

bénignité qu'elle avait dans les Synoptiques. Sur le verset 39 : διὰ τοῦτο οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν, ὅτι πάλιν εἶπεν Ἡσαΐας, et sur le verset 41 : ταῦτα εἶπεν Ἡσαΐας ὅτι εἶδεν, il enseigne que les mots ὅτι et εἶπεν ont un sens *ecbatique* et non causal : Ἰδοὺ πάλιν τὸ ὅτι καὶ εἶπεν οὐχὶ αἰτιολογίας, ἀλλ' ἐκβάσεως (n. 2). Ce n'est pas la prophétie d'Isaïe qui a motivé leur incrédulité ; mais c'est parce qu'ils ne devaient pas croire, qu'Isaïe a prophétisé. Et le saint Docteur insiste sur cette vérité que les prophéties ne nécessitent aucunement notre volonté. Ils ne *pouvaient* pas croire (v. 39) signifie : ils ne *voulaient* pas croire, et l'on rappelle à ce propos que l'Écriture et le langage courant emploient volontiers le premier de ces mots pour le second : οὐκ ἠδύναντο ἀντὶ τοῦ οὐκ ἤθελον. Οὕτως οἶδε πολλαχοῦ δύναμιν τὴν προαίρεσιν λέγειν (n. 2).

Et enfin, remontant jusqu'au texte d'Isaïe (VI, 9-10), saint Chrysostome observe qu'il en est de la parole de Dieu comme du soleil : sa nature est d'éclairer ; mais des esprits inattentifs peuvent en être offusqués et blessés : ὥσπερ γὰρ ὁ ἥλιος τῶν ἀσθενῶν πλήττει τὰς ὄψεις οὐ παρὰ τὴν οἰκείαν φύσιν, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν μὴ προσεχόντων τοῖς τοῦ θεοῦ λόγοις γίνεται (n. 2).

*
* *

Les différences entre saint Chrysostome et saint Augustin, ou l'auteur qui se cache sous son nom, sont trop visibles, pour qu'il soit presque la peine d'y insister. Tous les deux conviennent que le parler en paraboles n'est que le châtiment des mauvaises dispositions des Juifs. Mais, au lieu que pour saint Augustin le but premier et immédiat de ces discours est l'obscurcissement, la miséricorde ne trouvant qu'à réparer ensuite

les désastres de la justice, — saint Chrysostome exclut des paraboles un *but quelconque* d'obscurcissement ou d'aveuglement ; Jésus n'a et ne peut avoir en vue que la conversion de la foule ; les paraboles ne sont que l'effort suprême, et comme un mode raffiné de la miséricorde divine ; ce n'est que sur les têtes et les cœurs que cette condescendance n'aura pas courbées et amollis, que s'abattra la justice pour briser et broyer.

Les concepts sont différents ; il est inutile de chercher à les ramener l'un à l'autre. Sans vouloir approfondir les raisons de ces divergences, qui peuvent tenir à la diversité des génies et des habitudes théologiques, nous ne noterons que la suivante. Saint Augustin et l'auteur des dix-sept Questions, n'ayant jamais envisagé tous les éléments du problème, ne se sont jamais préoccupés de lui donner une réponse adéquate. Saint Augustin, commentant saint Jean, ne se demande pas si les Synoptiques envisagent le problème sous un autre aspect ; et l'auteur des dix-sept Questions, qui veut étudier la doctrine des Synoptiques, se souvient trop vite de l'excellent commentaire de saint Augustin sur le quatrième Évangile. Néanmoins le sens exégétique de ces auteurs était trop avisé et trop surnaturel, pour les égarer en une question aussi grave ; et l'on pourra admirer, à juste titre, comment un saint Augustin, qui ne s'arrêtait qu'à des textes en apparence très sévères, ait pu faire quelque part à la bonté de Dieu [1].

Les intuitions et les déductions de ces Docteurs s'imposent à nos recherches. Réunies, leurs vues fragmentaires pourront constituer une réalité totale, ou du moins servir de jalons en des études qui s'efforceront

1. On a vu comment saint Chrysostome a interprété les formules de saint Jean, XII, 37 ss., dans le sens ecbatique.

d'être plus synthétiques. Nous retiendrons aussi que leurs concepts dissemblables prouvent, mieux que tous les raisonnements, que l'Église des premiers siècles ne se croyait pas en possession de données vraiment traditionnelles sur le but précis des Paraboles.

2. — Autres Pères ou Docteurs.

Auteur de l'Ouvrage imparfait. Nous parlions tout à l'heure de vue fragmentaire. Cette observation atteint l'évidence chez l'auteur de l'*Ouvrage imparfait*, un Arien de la fin du VIe siècle[1]. Parvenu au chapitre XIII de saint Matthieu, il écrit à propos du verset 13 Ideo in parabolis loquor illis, quia videntes non vident : « Si Jésus avait dit : je leur parle en paraboles, *afin que* voyant ils ne voient pas, la faute ne serait pas aux Juifs qui ne comprennent pas, mais au Christ qui parlait de façon à n'être pas compris d'eux. Mais il leur dit : je leur parle en paraboles, *parce que* voyant ils ne voient pas. Vous voyez donc que ce n'est pas la faute du Christ qui ne voulait pas s'exprimer clairement, mais bien de ceux qui, entendant, ne voulaient pas entendre[2]. » Manifestement notre auteur a perdu de vue que la construction qui lui répugne si fort, se rencontre à la lettre dans saint Marc et dans saint Luc, pour ne rien dire de saint Jean. Le commentaire, du reste, s'arrête brusquement à la citation d'Isaïe, avant que l'homéliste ait formulé une théorie quelconque sur le but des paraboles. Les dernières lignes laisse-

1. Bardenhewer dit de l'*Opus imperfectum* : « ist unerkanntermassen das Werk eines lateinischen Arianers um das Ende des 6 Jahrhunderts » (*Die Patrologie* 1, p. 319).
2. Migne, *P. G.*, t. LVI, col. 798.

raient entrevoir une conception rigide, mais nous ne savons s'il poussait les choses tout à fait au noir, ou s'il faisait une place à la miséricorde, et, dans ce cas, s'il s'inspirait de saint Chrysostome ou de saint Augustin.

*
* *

On regrettera aussi que *saint Jérôme* n'ait pas approfondi davantage ce problème. Il est vrai que, le rencontrant dans son commentaire de saint Matthieu, ouvrage, comme on sait, composé en toute hâte, dans l'espace de quinze jours, il ne pouvait guère que l'effleurer. Il nous a cependant laissé de précieuses indications, qui, si nous parvenons à les comprendre, esquissent une théorie très voisine de celle de saint Jean Chrysostome.

Et d'abord, il n'y a guère de doute que pour le grand exégète de Bethléem les paraboles ne soient le *châtiment* des mauvaises dispositions des Juifs. A propos de la citation d'Isaïe, il concède, sans plus, leur *indignité*. « Hæc de turbis prophetata sunt, dit-il, quæ stant in littore, et Dei *non merentur* audire sermonem[1]. » Et plus loin : « In parabolis ergo audiunt et in ænigmate, qui, clausis oculis, nolunt cernere veritatem. » Et encore : « Judæis autem *qui non crediderunt in Filium Dei*, etiamsi quid per naturæ bonum possident, tollitur. » Pour qu'on ne se méprenne pas sur la cause de leurs sens fermés, le saint Docteur insiste et assure que ce n'est point là une infirmité naturelle mais bien un obscurcissement volontaire et coupable : « ac ne forte arbitremur crassitudinem cordis et gravitatem

1. Migne, *P. L.*, t. XXVI, col. 87.

aurium naturæ esse, non voluntatis, subjicit culpam arbitrii, et dicit : Et oculos suos clauserunt etc... »

Le châtiment infligé par les paraboles consiste certainement dans *leur obscurité*, ainsi que l'indique le texte précité : *in parabolis ergo audiunt et in ænigmate*, qui, clausis oculis, nolunt cernere veritatem. »

Toutefois saint Jérôme ne pense pas un instant que les paraboles puissent avoir pour mission d'augmenter l'inintelligence de la foule et son endurcissement. « Et notandum, écrit-il encore, quod non omnia locutus sit eis in parabolis, sed multa. Si enim dixisset omnia in parabolis absque emolumento populi recessissent. Perspicua miscet obscuris, ut per ea quæ intelligunt, provocentur ad eorum notitiam quæ non intelligunt[1]. » Par elles-mêmes, les paraboles seraient impénétrables et ne porteraient pas de fruit dans ceux qui les entendent; mais distribuées parmi des discours plus clairs, elles peuvent être saisies. C'est même pour qu'elles soient comprises que Jésus les entremêle de paroles plus facilement intelligibles.

D'où il suit que, pour saint Jérôme, les paraboles n'étaient pas destinées à produire l'obscurité et l'aveuglement; elles visaient encore à instruire, bien que ce mode d'enseignement réclamât une coopération plus active de la part des auditeurs. Ce qui montre que telle est bien sa pensée, c'est que lorsqu'il n'a plus sous les yeux ces versets sévères de saint Matthieu, il ne parle plus que du rôle pédagogique des paraboles. « Familiare est, écrit-il dans le même commentaire à propos du serviteur sans pitié[2], familiare est Syris et maxime Palæstinis ad omnem sermonem suum parabolas jungere, ut quod per simplex præceptum teneri ab audi-

1. *Ib.*, col. 85.
2. In Mt., XVIII, 23.

toribus non potest per similitudinem exemplaque teneatur. »

*
* *

La pensée du *Vénérable Bède* n'est pas moins nette que celle de saint Jérôme, bien qu'elle s'affirme dans un autre sens. Voici ce qu'il écrit sur Matthieu, XIII, 13 : ideo in parabolis loquor eis : « Nunc aperit apostolis quod ideo turbis in parabolis loquebatur, quia superba intentione se videntes et audientes æstimabant... Non absurde ad hoc dicimus Judæos fuisse excæcatos, *ne dicta in parabolis a Domino intelligerent*, ut fide ejus irritata eum crucifigerent, a quo post resurrectionem, ejus miraculis quæ fiebant in nomine territi, tanto amplius de reatu mortis Domini humiliati, *eum vehementius diligerent* quanto sibi tantum scelus dimissum esse gauderent ; quod tanta erat superbia, ut tali esset humiliatione dejicienda[1]. »

Il est à peine nécessaire de faire observer à quel point cette conception se rapproche de celles de saint Augustin et de l'auteur des dix-sept Questions sur saint Matthieu.

*
* *

Avant de passer à saint Thomas, nous croyons utile de rappeler le sentiment des deux illustres commentateurs grecs Théophylacte et Euthyme Zigabène.

Théophylacte a commenté les passages des trois Synoptiques se rapportant à notre question.

Sur saint Matthieu, XIII, 11 ss., il exprime franche-

1. Migne, *P. L.*, t. XCII, col. 66.

ment qu'à ses yeux les foules sont *coupables*. Dieu, dit-il en substance, éclaire tout homme venant en ce monde ; c'est par notre libre choix que nous nous plongeons dans les ténèbres, ainsi que le montre l'exemple de ces Juifs. Doués par la nature de la faculté de voir et d'entendre, ils ne veulent ni voir ni entendre. « Dites-moi, ne voyaient-ils pas les miracles du Christ ? Assurément, mais ils s'aveuglaient eux-mêmes jusqu'à l'accuser. C'est là ce qui s'appelle voir et ne voir pas[1]. »

Sur saint Marc, IV, 11 : « Vobis datum est nosse... ; illis autem, qui foris sunt, in parabolis omnia fiunt », Théophylacte se demande si cette différence résulte d'un sort et d'un destin naturels. Nullement, répond-il, mais il a été donné à ceux qui cherchent. Quant aux autres, Dieu les a aveuglés, afin qu'ils n'encourussent pas un plus grand châtiment, si comprenant ce qu'ils devaient faire, ils ne l'avaient pas pratiqué[2]. Mais l'auteur n'insiste pas sur cette pensée que Dieu aveugle lui-même la foule. Il revient plutôt sur sa distinction du Commentaire de saint Matthieu, savoir : Dieu a donné à tous originellement l'intelligence ; mais la malice personnelle en annule le bienfait chez un grand nombre.

Le commentaire de Marc, IV, 34, mérite d'être cité en entier. « Il parlait aux foules en de nombreuses paraboles, qu'il accommodait à la capacité de ses auditeurs. C'est, en effet, parce que la foule était ignorante et sans instruction, qu'il mentionne le grain de sénevé, l'herbe et la semence, afin que, par ces noms familiers, il leur enseigne quelque chose d'utile ou qu'il les excite à venir l'interroger et que, grâce à ces questions,

1. Migne, *P. G.*, t. CXXIII, col. 280.
2. Τοὺς δὲ λοιποὺς ἐτύφλωσεν ὁ θεός, ἵνα μὴ πρὸς πλείονα κατάκρισιν αὐτῶν εἴη τὸ νοεῖν τὸ δέον μὴ πραττόντων αὐτό (*ib.*, col. 529).

ils apprennent ce qu'ils ignorent. C'est ainsi qu'il expliquait tout aux disciples, parce qu'ils venaient effectivement le trouver et qu'ils l'interrogeaient. Il leur expliquait tout ce qu'ils lui demandaient de leur expliquer[1]... »

Dans ce texte, Théophylacte corrige l'impression assez dure qui se dégage de son commentaire sur Matthieu, xiii, 11 ss., et Marc, iv, 11. L'opinion qu'il exprime en cet endroit, est de la plus haute valeur, parce qu'il y traite *ex professo* du but immédiat des paraboles. A ses yeux, ce but est d'instruire, ou du moins de piquer la curiosité, afin d'amener par là les foules à demander au Maître un supplément d'instructions.

Cette pensée n'est pas moins nette dans le commentaire de saint Luc, viii, 10. Le Seigneur, écrit Théophylacte, parle en paraboles pour plusieurs motifs. Le premier est de rendre ses auditeurs plus attentifs et de les exciter à rechercher ce qui leur était dit[2]. Car on a coutume de faire effort sur des discours obscurs, tandis que l'on néglige ceux qui sont clairs. Un second motif était que les indignes ne comprissent pas ce qui leur était présenté avec mystère.

Et un peu plus loin : « A vous, il vous a été donné de connaître les mystères du Royaume de Dieu, c'est-à-dire vous qui cherchez à apprendre, τοῖς ζητοῦσι μαθεῖν... Quant aux autres qui ne sont pas dignes des

1. Ἔλεγε δὲ τοῖς ὄχλοις ἐν παραβολαῖς πολλαῖς, πρὸς τὴν ἕξιν τῶν ἀκουόντων παρατιθεὶς τὰς παραβολάς. Ἐπειδὴ γὰρ ὄχλος ἦσαν ἰδιώτης καὶ ἀμαθής, τούτου ἕνεκεν μέμνηται κόκκου σινάπεως, καὶ χόρτου, καὶ σπόρου, ἵνα ἀπὸ τῶν συντρόφων καὶ συνήθων αὐτοῖς ὀνομάτων διδάξῃ αὐτοὺς ὠφέλιμόν τι, ἢ παρακινήσῃ γοῦν εἰς τὸ προσελθεῖν καὶ ἐρωτῆσαι καὶ διὰ τῆς ἐρωτήσεως τὰ ἀγνοούμενα μαθεῖν... (*ib.*, col. 536).

2. Ἵνα... προσεκτικωτέρους ποιήσῃ τοὺς ἀκούοντας, καὶ διεγείρῃ αὐτοῖς τὸν νοῦν εἰς ζήτησιν τῶν λεγομένων (t. CXXIII, col. 797).

mystères, on leur en parle obscurément; ils croient voir et ne voient pas; ils entendent et ne comprennent pas, et cela pour leur bien. Car c'est pour leur épargner un châtiment plus rigoureux, s'ils méprisaient les mystères, après les avoir connus, que Jésus les leur a cachés [1]. »

En résumé donc, les paraboles sont intentionnellement obscures pour provoquer les esprits à s'informer et à comprendre. A ceux qui, comme les Apôtres, interrogent le Maître, les mystères seront révélés; quant aux autres qui écoutent indifférents, ils ne profiteront pas des enseignements de Jésus; leur indifférence même consommera leur indignité. Les paraboles n'auront sur eux d'autres bons effets, que celui de leur épargner un châtiment plus grand, en les empêchant d'abuser de connaissances plus complètes.

Réserve faite des modalités qui lui sont propres, on peut dire que *Théophylacte est, en somme, un disciple fidèle de saint Chrysostome.*

*
* *

Euthyme Zigabène a écrit, à propos de Matthieu, XIII, 2 : « Tout ce discours est un tissu de paraboles, parce que, maintenant surtout, les foules sont mêlées de nombreux scribes et Pharisiens, auxquels il (Jésus) ne veut pas présenter à découvert les mystères de sa doctrine, en raison de leur incurable perversité [2]. » Ce texte est capital. Il faut en retenir surtout que le

1. Col. 800.
2. Διὰ παραβολῶν ὑφαίνει ταύτην πᾶσαν τὴν ὁμιλίαν, διὰ τὸ ἀναμεμίχθαι νῦν μάλιστα τοῖς ὄχλοις πολλοὺς Γραμματεῖς καὶ Φαρισαίους, οἷς οὐκ ἐβούλετο γυμνὰ προθεῖναι τὰ τῆς διδασκαλίας μυστήρια διὰ τὴν ἀνίατον κακίαν αὐτῶν (*P. G.*, t. CXXIX, col. 395).

motif déterminant des paraboles est la présence, parmi les foules, des Pharisiens, dont la malice est déclarée incurable.

Un peu plus bas (in Mt., xiii, 13), Euthyme assure que les paraboles sont bien pour n'être pas comprises. « Et cela, en toute justice, parce que, en raison de la perversité de leur volonté, ils sont indignes d'entendre les mystères à découvert [1] ». Il ajoute cependant, à la suite de Théophylacte, que cette économie des paraboles leur épargnait de plus grands châtiments.

Euthyme assigne donc aux paraboles un but sévère. Elles sont obscures et destinées à cacher les mystères aux indignes. Les indignes sont assurément les Pharisiens et les scribes. Mais on a oublié de nous dire si les foules rentrent dans cette catégorie ou si elles en sont exclues, et, dans ce cas, quel est, à leur égard, le but des paraboles. Dans cet état des choses, on ne peut classer Euthyme parmi les commentateurs rigoristes, comme on ne saurait non plus le donner simplement pour un disciple de saint Chrysostome et de Théophylacte.

*
* *

Saint Thomas a touché à la question des paraboles dans son Commentaire de saint Matthieu (in Mt., xiii), dans la *Somme théologique,* IIIa pars, qu. xlii, art. 4 : « Utrum Christus omnia publice docere debuerit », et à l'article 14 de l'opuscule LIII (qui probablement n'est pas de lui) « De doctrina Christi ».

Lorsque le Docteur Angélique s'interroge d'un point

1. Col. 399. — Sur Marc., iv, 12, Euthyme répète encore que comme incurables, ils étaient indignes de les connaître.

de vue général sur les motifs des Paraboles évangéliques, il répond toujours qu'elles poursuivaient un double but : 1° cacher les mystères aux infidèles ou aux indignes; 2° instruire les simples par un mode plus approprié. Voici comment il interprète le verset 3 de saint Matthieu : Et locutus est eis multa in parabolis. « Ratio duplex est : Una est, quia per hujusmodi parabolas *absconduntur sacra ab infidelibus*, ne blasphement : supra enim dictum est : nolite sanctum dare canibus; ideo quia multi blasphemabant, ideo voluit loqui in parabolis... Secunda ratio est, quia per hujusmodi parabolas *homines rudes melius docentur*. Unde homines, scilicet rudes, quando divina sub similitudinibus explicantur, melius capiunt et retinent. Ideo Dominus loqui voluit in parabolis ut melius memoriæ commendarent [1]. » Et il ajoute qu'il proposait *plusieurs* paraboles, pour mieux s'accommoder aux diverses dispositions de ces esprits simples et plus sûrement les atteindre tous [2].

Saint Thomas cependant n'explique pas comment il conçoit que les mêmes paraboles puissent cacher les mystères aux indignes et les manifester aux gens grossiers, mais simples. Est-ce que, à ses yeux, la simplicité aiguise l'intelligence, qui serait au contraire émoussée par l'infidélité? ou bien le Maître réservait-il aux âmes bien disposées un complément d'explications qui serait refusé aux autres?

A nous en tenir à cette division en catégories abstraites, nous nous attendrions à voir la foule des

1. Comm. in Mt., XIII, 3.

2. L'opuscule 53 ne fait que reproduire cette double pensée. Jésus parlait en paraboles « tum propter simplicitatem quorumdam audientium, ut qui cœlestia capere non poterant, per similitudinem terrenam audita percipere potuissent... Tum etiam ut indignis divina mysteria occultarentur ».

auditeurs divisée en dignes et en indignes; les Pharisiens composeraient surtout cette dernière classe, avec sans doute quelques unités du peuple; mais le gros de la multitude, les paysans et les pêcheurs formeraient certainement la classe des simples que les paraboles veulent enseigner. *Or, telle ne nous semble pas la pensée de saint Thomas.* A plusieurs reprises, dans le Commentaire et dans la *Somme*, il qualifie simplement *toute la foule d'indignes,* assurant que c'est à elle que le Christ veut, par les paraboles, dérober ses mystères. Embrassant d'un coup d'œil, dans le Commentaire, le logion de saint Matthieu, 13-17, il oppose très nettement et plusieurs fois les Apôtres, qui voient et entendent, aux Juifs, qui ne méritent ni de voir ni d'entendre. Sur le verset 53 : « Et factum est, cum consummasset Jesus parabolas istas, transiit inde », il assure qu'il s'éloigna de ces *foules,* « quia ad intelligendum *non erant idonei* ». Dans la *Somme,* il n'est pas moins formel. Se demandant si le Christ a dû enseigner toute sa doctrine publiquement, il répond qu'une doctrine peut être cachée de trois manières. Elle l'est de la première manière, lorsque le maître préfère tenir sa doctrine cachée, soit par jalousie intellectuelle, pour se réserver le privilège de la science, soit parce qu'il s'agit de choses déshonnêtes. « Uno modo quantum ad intentionem docentis, qui intendit suam doctrinam non manifestare multis, sed magis occultare. Quod quidem contingit dupliciter : quandoque ex invidia docentis, qui vult per suam scientiam excellere; quandoque vero hoc contingit propter inhonestatem eorum quæ docentur... » — La doctrine est cachée de la deuxième manière, lorsqu'elle n'est confiée qu'à un petit nombre. Le Christ n'a caché sa doctrine d'aucune de ces deux façons. — Enfin, elle peut être cachée par la

manière de la présenter. « Tertio modo aliqua doctrina est in occulto quantum ad modum docendi : et sic Christus quædam *turbis* loquebatur in occulto, parabolis utens ad annuntianda spiritualia mysteria, ad quæ capienda *non erant idonei vel digni.* » Rapprochée des citations précédentes, cette phrase ne laisse pas de doute. Il est des mystères spirituels que Jésus a enveloppés du voile des paraboles pour les dérober à la foule, parce qu'elle était incapable ou indigne de les comprendre. Nous ne pensons pas qu'on puisse faire grand fond sur la disjonctive *idonei vel digni,* comme si quelques-uns eussent été incapables sans être indignes; car saint Thomas ne paraît pas y avoir attaché lui-même d'importance, puisqu'il écrit quelques lignes plus bas : « Ad tertium dicendum quod *turbis* Dominus in parabolis loquebatur, *sicut dictum in corp. art.,* quia *non erant digni nec idonei* nudam veritatem accipere, quam discipulis exponebat. » Jésus s'adresse en paraboles aux foules, parce qu'elles ne sont *ni* capables *ni* dignes d'entendre la vérité nue.

Il faut ajouter, cependant, que, pour saint Thomas, il était préférable à la multitude de recevoir les mystères spirituels, même ainsi présentés. « Et tamen melius erat eis, vel sic sub tegumento parabolarum spiritualium doctrinam audire quam omnino ea privari [1]. » Comment cela? Est-ce que le peu qu'on en saisira sera toujours de quelque utilité? Est-ce que cette manière obscure doit exciter les esprits à s'amender et à demander plus abondante lumière? Ici encore le Docteur Angélique ne développe point sa pensée. Et force nous est de nous en tenir à ces quelques linéaments d'une conception qu'on voudrait plus

1. Pars IIIª, qu. XLII, art. 3, in corp.

nettement dessinée : les paraboles faciliteront aux Apôtres et aux disciples l'intelligence des vérités spirituelles; mais la foule n'est pas digne de les entendre, et Jésus les leur cache à dessein sous les paraboles. — Mais ce ne sont là, peut-on dire, que les préliminaires d'une question plus grave. Les paraboles elles-mêmes, quel but poursuivent-elles en définitive? Saint Thomas parlait dans la *Somme* d'une certaine utilité qu'elles devaient produire. N'y aurait-il pas dans ces mots quelque indice d'une thèse de miséricorde? On ne saurait le nier; et toutefois il nous semble que la pensée de saint Thomas incline du côté opposé, et que ces mots mitigés de la *Somme* ne parviennent pas à rejeter au deuxième plan la thèse plutôt rigoureuse qui se dégage du commentaire de saint Matthieu. Sur ces mots « ne quando videant oculis », il écrit : « Hic ponitur damnum quod consequuntur. » Et après avoir disserté sur cette expression, avec saint Chrysostome et saint Augustin, il finit par en admettre le sens rigoriste, qui, d'ailleurs, grammaticalement parlant, est le vrai : ils ont fermé leurs yeux, *pour qu'ils* ne voient pas, n'entendent pas, ne comprennent pas, ne se convertissent pas. Dès lors, il ne cache plus sa sympathie pour la thèse de saint Augustin, qui, comme nous l'avons vu, est à deux degrés : aveuglement immédiat des Juifs, conversion médiate. Saint Thomas semble faire sien le premier point : « non ergo sunt excæcati ut crederent, sed ut non crederent ». Et de même le second : « Et possumus aliter dicere, secundum Augustinum. Incrassatum est cor populi hujus, ut non videant et convertantur, scilicet statim, sed permanentes crucifigant Christum, et post videntes miracula convertantur. Et dicit Augustinus quod videtur hæc sententia extorta, si non videmus ita accidisse de facto.

Aliqui enim non reducuntur ad humilitatem nisi in grave peccatum cadant; *sic Dominus istis fecit*[1] ».

Si nous avons su découvrir et traduire la pensée de saint Thomas, on voit assez de quel côté il penche[2]. Il faut du moins lui savoir gré d'avoir, mieux que tout autre, insisté sur le caractère populaire de la parabole, et encore sur le double aspect de ce discours qui peut à la fois ou mieux instruire ou mieux envelopper une doctrine, suivant les dispositions d'esprit et de cœur où se trouvent les auditeurs.

* * *

Dans une question de cette importance, on ne peut se dispenser de demander son sentiment à *Maldonat*. Le grand exégète Jésuite a dit ce qu'il pensait de la nature et du but des paroles évangéliques dans son commentaire de Marc, IV, 33 : « et talibus multis parabolis loquebatur eis, prout poterant audire », — un passage difficile sur lequel nous aurons à revenir. Il reconnaît que la plupart de ses devanciers entendent par ces paroles que Jésus s'accommodait à la grossièreté de ses auditeurs, en leur tenant un langage sensible et matériel, le mieux approprié à leur esprit. « *Plerique* hunc putant esse sensum, ut dicat Evangelista Christum se ad *auditorum imbecillitatem accommodasse,* ideoque parabolis et similitudinibus usum fuisse, ut homines ingenio tardi et non satis divinis rebus com-

1. Comm. in Mt., XIII, 15b.
2. Tout le monde aura constaté que nous ne nous rencontrons pas du tout avec le P. Lagrange, dans la manière d'interpréter s. Thomas (cf. *RB.*, 1910, pp. 8 et 9; Évangile selon s. Marc, p. 98), puisqu'il croit pouvoir ranger le Docteur angélique à côté de s. Chrysostome. Nous avons montré au contraire que s. Thomas se place lui-même à côté de s. Augustin.

prehendendis idonei facilius, quæ dicebantur, intelligerent. » Et il range dans ce sentiment, non seulement la plupart de ses contemporains, mais les « grands anciens » Chrysostome et Théophylacte. Il n'en hésite pas moins, quant à lui, à embrasser une exégèse contraire, à la suite, dit-il, de Clément d'Alexandrie, d'Ambroise, de Jérôme, de Bède, peut-être d'Euthyme. « Sed non dubito... sensum esse omnino contrarium, ideo Christum hoc quidem loco parabolis usum fuisse, non ut auditores melius intelligerent, sed ut, qui credere nolebant diserte aperteque loquenti, loquentem per parabolas et obscure, *etiamsi maxime vellent,* intelligere non possent ». Il trouve ce sentiment mieux en rapport avec la citation d'Isaïe et la nature de la parabole qui est « obscura et involuta propositio », la חִידָה des Hébreux, l'αἴνιγμα des Grecs [1]. — On se saurait dire en termes plus nets qu'on trouve les paraboles obscures et obscurcissantes.

Maldonat a soin d'ajouter que Jésus se propose de punir par là les Juifs de ce qu'ils n'ont pas voulu entendre des discours plus clairs : le Maître n'a donc pas toujours parlé en paraboles; mais, à un moment de son ministère, l'indignité de ses auditeurs a nécessité un changement de méthode. « *In pœnam ergo incredulitatis* obscure illis loquitur; quia dum, quæ perspicue ac dilucide illis dicebantur, intelligere noluerunt, illud meruere, ut ita illis loqueretur, ut, etiam si vellent, intelligere non possent. » Dieu, continue-t-il, a été le premier à appliquer son précepte : « nolite dare sanctum canibus, neque mittatis margaritas vestras ante porcos [2] ».

1. In Mc., IV, 33.
2. In Mt., VIII, 13.

Maldonat n'est donc pas gêné par le texte de saint Marc : « ut videntes non videant et audientes non intelligant », puisqu'il concède que le Christ veut aveugler et épaissir l'esprit de ses auditeurs. Et toutefois il ne s'est pas dissimulé le délicat de la position théologique qu'il acceptait si résolument. Pourquoi donc, se demande-t-il, le Christ leur parlait-il en paraboles, s'il ne voulait pas être compris : « Cur ergo illis Christus parabolas proponebat, cum *intelligi ab illis nollet*[1] ? » Il importe d'entendre sa réponse, car elle tempère la rigueur de ce qui précède. « Rectissime, hom. 46, Chrysostomus respondet, ideo noluisse eos intelligere, ut intelligerent. Excitatur enim auditorum studium, et inquirendi diligentia, cum ea audiunt quæ non intelligunt et habere tamen magnarum rerum significationem animadvertunt. Ita fit, ut pœna illis in emendationem evadat, nisi pœna ipsa abutantur. » Jésus ne veut donc pas que ses auditeurs le comprennent tout d'abord, c'est un fait acquis; mais c'est afin qu'ils le comprennent *plus tard,* leur curiosité et leur zèle à s'instruire ayant été piqués par cette obscurité et cette inintelligence mêmes. — Maldonat va plus loin. Il concède que pour le moment Jésus ne veut pas qu'ils se sauvent, ni qu'ils se convertissent, — à ses yeux le texte d'Isaïe paraît l'exiger ; — mais ce délai et ce recul n'ont pour but que d'assurer plus d'efficacité à leur conversion future. « *Non in perpetuum, sed ad tempus* clausit illis salutis januam, ut pulsarent, qui, cum aperta esset, ingredi noluerant... Noluit tunc peccata illis dimitti, ut vexati malis debitum agnoscerent, et commodiore illis tempore, majorique cum fructu dimitterentur. » Et si l'on objectait que ces explications

[1] Ibid.

ajoutent, sans en avoir le droit, au texte d'Isaïe, voici la réplique très ferme de Maldonat. « Sed quocumque tandem modo hic locus intelligatur, certe non ita intelligitur, ut significetur Christum nolle ut convertantur et peccata illis remittantur. Illæ enim nobis, quæ non ambiguæ, sed certæ, non obscuræ, sed dilucidæ sunt, fixæ debent esse sententiæ, velle Deum omnes homines salvos fieri, nolle quemquam perire, nolle mortem peccatoris, sed magis ut convertatur et vivat; non voluntatis ejus mortem esse impii, et aliæ pene innumerabiles generis ejusdem, quibus tota scriptura sacra plena est [1]. » Il faut préférer dans l'Écriture les textes clairs aux textes obscurs; or, une quantité presque innombrable de passages certains enseignent que Dieu veut le salut de tous les hommes, sans en excepter un seul. — Maldonat déclare emprunter à saint Chrysostome même les dernières considérations; mais une étude attentive des homélies citées en référence nous a appris que le saint Docteur admettait souvent des principes et des points de vue différents. L'exégète Jésuite se serait, à plus juste titre, croyons-nous, autorisé de saint Augustin.

Quoi qu'il en soit de ses vénérables patrons, sa théorie à lui peut se ramener à ces deux points.

1. Jésus veut empêcher que les Juifs comprennent, et voilà pourquoi il leur parle en paraboles ou en énigmes. Ses auditeurs, du reste, ont mérité ce châtiment, en ne profitant pas de ses enseignements plus clairs.

2. Jésus leur ferme temporairement la porte de la conversion et du salut, mais afin que plus tard ils se convertissent plus efficacement. Car un principe sou-

1. In Mt., XIII, 13.

verain doit régir toute cette matière : Dieu ne veut la mort d'aucun pécheur, il veut le salut de tous et de chacun[1].

3. — But des paraboles d'après les modernes.

Après avoir interrogé les Pères et les anciens commentateurs, nous rechercherons ce que pensent les exégètes modernes. Dans ces dernières années, qui ont vu paraître ouvrages et articles de mérite sur la question qui nous occupe, les écoles se sont mieux délimitées et les positions mieux tranchées. Il va sans dire que l'école radicale de MM. Jülicher et Loisy occupe un rang à part. Ces critiques exceptés, les exégètes, catholiques ou protestants, qui retiennent l'authenticité du logion des Synoptiques, se laissent ramener, — chacun cependant gardant sa nuance propre, — à deux groupes principaux : ils estiment que les paraboles sont dites ou bien pour obscurcir, ou bien pour instruire ; ils soutiennent la thèse de justice, ou bien celle de miséricorde. — Nous dirons quelques mots des théories qui nous paraissent davantage s'imposer à l'attention, en commençant par celles de MM. Jülicher et Loisy.

1. Le désir avoué de faire l'apologie de Maldonat contre le P. Lagrange fait oublier à M. Frédéric Bouvier (*Recherches*, 1911, p. 281) une partie de la vérité, celle sans doute qu'il trouverait la moins facile à justifier. Il est très vrai que pour Mald. « l'obscurité énigmatique des paraboles n'a été voulue par le Sauveur que dans un dessein de miséricorde et d'ultérieure effusion de lumière ». Mais pour ne pas modifier la théorie du savant Jésuite, il ne faudrait pas omettre de mentionner l'obscurcissement et l'endurcissement temporaires qui, dans sa pensée, sont l'étape nécessaire de la conversion future.

A. — Théories de MM. Jülicher et Loisy.

M. Jülicher a écrit très justement que le but des paraboles doit découler de leur nature[1]. Convaincu d'avoir prouvé que Jésus n'a pu se servir que du mâchâl prophétique ou de la parabole aristotélicienne, c'est-à-dire de discours simples et limpides, il a parfaitement raison de conclure que le Maître n'a jamais visé que l'instruction de ses auditeurs. D'un autre côté, les premières générations chrétiennes ayant considéré les paraboles de Jésus comme des allégories et les ayant parfois métamorphosées en énigmes, il était naturel aussi qu'on leur assignât après coup l'office d'aveugler et d'endurcir. De ce chef, nous nous trouvons en face de deux systèmes opposés, contradictoires, que l'Évangile a essayé de fondre, mais que la critique doit avoir bien soin de distinguer. Le logion des Synoptiques sur le but des paraboles relève évidemment des concepts de la tradition; il est donc purement et simplement à rayer de l'Évangile primitif et l'on ne doit plus s'en préoccuper, quand on cherche à déterminer la pensée de Jésus. Celle-ci se déduit uniquement de la nature de la parabole bien comprise, et des discours que la critique aura réussi à rendre à leur pureté originelle.

Mais M. Jülicher ne conjecture pas seulement les influences qui transformèrent les paraboles en allégories; il croit encore pouvoir déterminer les étapes qu'a franchies l'évolution religieuse avant de produire le logion de saint Marc sur le but des paraboles[2].

1. « Bei einer Redeform muss der Zweck aus dem Wesen erkennbar sein » (*Die Gleichnisreden*, I, p. 118).
2. *Op. cit.*, pp. 146-148.

Jésus, on nous l'a dit assez, avait été le plus simple des prédicateurs. Jamais il ne s'était expliqué sur le but de son enseignement; lui et ses disciples avaient bien autre chose à faire que de s'occuper de discussions académiques. Cependant lorsque, à sa mort, on recueillit l'héritage de sa doctrine, discours et préceptes, on s'aperçut que « le puissant courant de son esprit s'était partagé en deux bras », les discours au sens propre et les discours paraboliques. Dans les recherches que nécessita cette constatation, on poussa les couleurs, on grossit les différences, et bientôt les paraboles se trouvèrent posséder des sens enveloppés : elles étaient devenues des allégories, c'est-à-dire presque des énigmes. Mais si l'on prêtait au divin Maître des énigmes incompréhensibles, il fallait bien donner une raison de ce langage insolite. Où trouver cette raison? Pas en Jésus, M. Jülicher nous l'assure avec métaphores : ce n'était sûrement pas en lui que se dressait la digue, qui divisait ainsi les eaux. La cause du parler parabolique devait résider toute en ses auditeurs, ces Juifs, ennemis et meurtriers du Christ. « La notion de la nature des paraboles, conclut M. Jülicher, et celle de la nature des personnes, à qui elles avaient été proposées, ont à elles deux nécessairement engendré la notion du but des paraboles. »

Les paraboles ayant été ainsi transformées, il est aisé de prévoir les positions que devait prendre Marc, l'évangéliste : Jésus n'avait jamais proposé de paraboles à ses apôtres; que s'il en avait raconté en leur présence, il les leur avait certainement expliquées en particulier. Mais pourquoi donc tenir ces propos énigmatiques à la foule? A cela il n'y a pas d'autre réponse que celle qu'insinuaient les prophètes. Si Jésus n'avait pas gagné les masses, c'est qu'il ne l'avait pas sérieu-

sement voulu. Et il ne l'avait pas voulu, parce que son Père et lui avaient décidé leur endurcissement. Nous sommes parvenus ainsi au fameux logion dont on connaît maintenant toute la genèse.

M. Jülicher le déclare antihistorique, contraire à des données inattaquables. Et il pose son retentissant dilemme : « Entweder-oder ». Il faut choisir entre deux faits qui ne peuvent être vrais tous les deux à la fois : Ou le but d'endurcissement à l'endroit des masses et la crédibilité des Synoptiques mêmes en cette question, — ou chez eux une conséquence erronée à cause d'une erreur dans les prémisses, et le but que servent, chacun le sent, les paraboles, même celles du Maître. Ce dilemme porte loin : ou les Évangélistes ou Jésus.

« Celui qui place Jésus plus haut, celui qui ne veut point arracher le diamant de son impérissable couronne d'honneur, enlève une petite pierre aux murailles de la tradition et reconnaît que le but des paraboles, en dépit de Marc et des autres évangélistes, est encore plus simple que ces discours eux-mêmes[1]. »

*
* *

M. Loisy développe sa pensée dans la page suivante : « Les fables sont un moyen approprié à l'instruction des enfants, des ignorants et des simples. Jésus s'en est servi parce que ce moyen lui agréait à lui-même et convenait à son auditoire. Jamais il n'a dit un seul mot pour n'être pas compris, ne fût-ce que d'un seul homme ; quand il n'a pas été compris, il en a été affligé ; il ne se consolait nullement dans la pensée que l'endurcissement de ses auditeurs était la

1. *Op. cit.*, I, p. 148.

conséquence d'un décret divin. Paul, qui aurait pu se complaire, pour son propre compte, en de semblables théories, se faisait dans la pratique tout à tous et n'aurait jamais pensé à dire un seul mot qui pût arrêter le dernier des Juifs sur le chemin de l'Évangile. Des explications comme celles de Marc se trouvent après coup, quand on en a besoin. L'idée de la parabole aveuglante s'est produite seulement quand, à distance des événements, on a spéculé sur les paraboles et sur l'incrédulité d'Israël à l'égard du Sauveur. Il est impossible de la prêter à une personne agissante, au paraboliste lui-même, dans le temps où il parle comme il faut, pour être compris des esprits les moins cultivés. En usant de la parabole, Jésus n'a pu se proposer d'autre fin que d'éclairer... Les analogies se présentaient naturellement à son esprit, et, sans étude, ni préméditation, ni calcul, avec l'assurance de parler comme il fallait, il donnait à sa pensée le vêtement de la parabole, il conduisait ses naïfs auditeurs du connu à l'inconnu, du monde sensible au monde spirituel, à l'économie et aux lois nullement mystérieuses du royaume céleste. Ce n'est même pas pour aider la mémoire, ou pour piquer l'attention, qu'il recourait à ces petits contes; c'était avant tout pour traduire sa pensée avec plus de clarté et de force persuasive[1]. » M. Loisy explique ensuite[2], exactement comme M. Jülicher, que les paraboles soient devenues des allégories et qu'on ait fini par leur attribuer un but d'endurcissement.

Mais ce qui est propre à M. Loisy, ce qui est le résultat de sa critique littéraire, c'est qu'il croit pouvoir distinguer, non plus seulement dans l'histoire, mais dans le chapitre IV de saint Marc lui-même, « trois

1. *Ét. évang.*, pp. 95-97.
2. *Ibid.*, pp. 98-99.

moments de la pensée traditionnelle touchant les paraboles : une première relation, probablement écrite et identique au recueil des discours, donnait en exemple de l'enseignement évangélique une série de paraboles, sans autre explication, parce que l'on n'y trouvait aucune obscurité ; une seconde rédaction [1], où les disciples demandent et obtiennent l'interprétation de la parabole du Semeur, fait soupçonner que l'on a commencé à trouver les paraboles moins claires... ; enfin la troisième rédaction [2] montre que l'on a creusé plus avant, que l'on a voulu avoir la raison profonde soit de l'obscurité des paraboles, désormais acquise à la tradition, soit de l'aveuglement d'Israël [3] ».

B. — Thèse de justice.

Les défenseurs de la thèse de justice se distinguent nettement de l'école précédente, en ce qu'ils admettent l'authenticité du logion des Synoptiques. Cette réserve essentielle faite, ils n'en interprètent pas avec moins de rigueur les textes de la journée des Paraboles. Pour eux, ces textes sont inexorables : ils expriment un but d'obscurcissement, d'aveuglement, d'endurcissement ;

1. A cette première retouche (2e moment ou stade de l'évolution traditionnelle) appartiendraient, d'après M. Loisy, l'explication du Semeur, ainsi que l'interrogation qui l'introduit, soit les vv. 10, 13-20 de Mc., IV.

2. A cette deuxième retouche (3e moment) appartiennent les vv. 11-12, sûrement 34a et plus probablement 34b.

3. *Les Évangiles synoptiques*, I, 749; cf. *Études év.*, pp. 76-77. On peut rapprocher de ces systèmes l'opinion de M. Moulton. Celui-ci ne rejette pas tout à fait sur le compte des Évangélistes le logion des paraboles, mais il croit que la pensée de Jésus a été modifiée au cours des temps et qu'elle a reçu une fausse accentuation. « There is greater likelihood that we have to do in this passage with a saying of Jesus that, in the course of time, has been modified, or received a false emphasis » (Hastings : *A Dict. of Christ.*, II, p. 316, art. *Parable*). Mais M. Moulton ne précise ni le moment ni la portée exacte de ces modifications.

et comme les Évangélistes traduisent avec fidélité les paroles du Maître, c'est Jésus en personne qui a exprimé ce dessein à l'égard de la foule, et qui l'a exécuté.

Le P. *Fonck*[1] distingue deux catégories parmi les auditeurs de Jésus : d'un côté les apôtres et les disciples dociles, de l'autre le peuple incrédule qui s'enfonce toujours plus dans l'infidélité. Suivant qu'elle s'adresse à l'une ou à l'autre de ces classes, la parabole poursuit des buts très différents.

A l'égard des disciples, elle garde son but naturel et normal, qui est d'illustrer par des comparaisons les vérités surnaturelles. Ce n'est pas que, même pour ceux-ci, telles ou telles paraboles n'eussent besoin d'explication; car bien qu'en soi toutes fussent claires et basées sur des analogies frappantes, le rapport de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel n'était pas évident en toutes. Encore, cette imperfection ne tenait-elle qu'à l'étroitesse d'esprit des auditeurs. Élevés dans les rêves populaires relatifs au Messie et au Royaume messianique, ils étaient mal préparés à recevoir de hauts enseignements sur la vraie nature et les exigences du Royaume. Voilà pourquoi, en dépit de leur clarté interne, plusieurs paraboles restaient pour eux obscures. Mais une fois expliquées, elles les instruisaient des vérités surnaturelles de la manière la mieux appropriée à leur tempérament.

Il n'en était pas ainsi de la foule. Ici encore il est très croyable que telles ou telles paraboles, v. g. les édifices bâtis sur le rocher et sur le sable (Mt., VII, 24-27), l'arbre et ses fruits (Mt., VII, 16-20), ne visaient qu'à illustrer des réalités supérieures. Il est juste en-

1. *Die Parabeln des Herrn*3, 19-35.

core d'ajouter que dans cette multitude se trouvaient quelques bons éléments, qui sont à assimiler aux disciples et que les paraboles voulaient également instruire. — Mais la question se pose pour les paraboles du Lac et pour la masse des auditeurs. A l'égard de ceux-ci, il faut répondre résolument que les Juifs se sont montrés de plus en plus indignes de leur vocation de peuple choisi, que, par leurs fautes, ils se sont attiré un décret de réprobation de la part de la justice divine, et que, dans les paroles des Synoptiques, Jésus signifie aux disciples cette sentence de la part de Dieu[1].

Ces paroles sont formelles; il n'y a pas à essayer d'amollir le sens de ἵνα, comme l'ont fait quelques commentateurs, Jansénius de Gand, Corn. a Lap.; ἵνα signifie *afin que,* et il marque le but, pour lequel le Christ parlait au peuple en paraboles. « Ce but est que les Juifs voient l'image et ne reconnaissent pas la vérité, qu'ils entendent les paroles et n'en comprennent pas le sens profond. Les enseignements sur les secrets, la vraie nature et la valeur du nouveau Royaume messianique, doivent leur rester cachés[2]. » Et plus loin : « Parce qu'ils n'ont eu pour les enseignements clairs et nets de leur Messie que des oreilles sourdes, qu'ils n'en ont témoigné au plus qu'une admiration stérile, jamais une sérieuse amélioration, la parole claire et ouverte sur le royaume du Messie leur est maintenant retirée. La grâce de l'instruction leur est enlevée et ils doivent maintenant éprouver en eux le châtiment de la dureté de leur cœur[3]. » Les paraboles étaient

1. *Op. l.*, p. 29.
2. P. 31.
3. « Die Gnade der Belehrung wurde ihnen entzogen und sie musten jetzt die Strafe ihrer Herzenshärte an sich erfahren » (p. 32).

le moyen employé à cette fin. « Il (Jésus) choisissait des images et comparaisons telles que, sans une explication particulière, elles demeuraient incompréhensibles pour les auditeurs : ils saisissaient les mots et voyaient l'image terrestre, mais ils ne pouvaient pénétrer le rapport de cette image à l'éternelle vérité [1]. »

Le P. Fonck ne nous dit pas si ce but d'obscurcissement lui semble temporaire, comme à saint Augustin et Maldonat, ou s'il le juge irrévocable. — Il ajoute que quelques commentateurs relèvent la bonté miséricordieuse du Maître jusque dans cette exécution. Les Paraboles, en effet, épargnent aux Juifs une punition plus sévère qu'ils eussent encourue si, recevant un enseignement plus clair, ils n'en eussent pas profité. De plus, en ces discours obscurs, les auditeurs pouvaient toujours comprendre quelque chose, sans compter qu'ils se sentaient invités à chercher et à approfondir les sens qui leur demeuraient cachés.

*
* *

Le P. *Knabenbauer* se différencie à peine du P. Fonck, moins en déplaçant le but principal qui demeure l'obscurcissement, qu'en accentuant un peu plus les desseins secondaires de miséricorde.

« Turbæ igitur falsis de regno messiano opinionibus occupatæ et a pharisæis circumventæ et fere seductæ, humili Christi habitu offenduntur neque eum Messiam agnoscunt. Eo ipso autem desinunt posse intelligere aut velle accipere doctrinam de regno spirituali. Tali itaque doctrinæ percipiendæ jam non sunt idoneæ turbæ illæ; hæc regni mysteria illis sunt abscondita.

1. *Op. l.*, p. 31.

Quare hæc mysteria illis Christus non sermone plano et aperto proponit, sed doctrinam de regno parabolis involvit[1]. »

Et dans le Commentaire sur saint Marc : « (Turbæ) jam se reddiderunt ineptas ad institutionem de vera regni messiani natura capiendam. Atque in pœnam Christus ulteriorem atque explicitam doctrinam illis non tradidit; sed veritatem illis proponit quasi velamine obtectam. Prævidet illos non esse intellecturos; nihilominus eo modo docet. Quare illorum hac in re cæcitatem velle dicitur, quæ simul est pœna quam meruerunt[2]. »

Pourtant les paraboles ne leur seront pas tout à fait inutiles. Bien que n'en comprenant pas le sens caché, les foules pourront toujours en retirer quelque profit moral, une haute idée du Royaume, ainsi qu'un vif désir de le posséder. « Neque tamen parabolæ plane inutiles erant turbis. Etsi enim non perspicerent sensum earum profundiorem, tamen aliqua documenta moribus proficua ex eis decerpere poterant; ita quæ de semine jacto dicuntur, facili et obvia applicatione conveniunt cuivis exhortationi, institutioni, doctrinæ. In iis parabolis in quibus explicite regnum cœlorum simile esse dicitur, etiam major iis affertur opportunitas utilitatis percipiendæ; excitantur enim ea locutione et invitantur, ut inquirant, ut regni desiderium concipiant, ejus pretium ac dignitatem agnoscant[3]... »

*
* *

La conception du P. *Durand*[4], pour être plus

1. *Comm. in Mt.*[2], I, p. 533.
2. *Comm. in Mc.*[2], p. 119.
3. *In Mt.*[2], I, p. 534.
4. Pourquoi Jésus-Christ a parlé en paraboles ? *Études*, tome CVII. 20 juin 1906, pp. 756-771.

nuancée, ne diffère pas foncièrement des précédentes, puisqu'elle assigne aux paraboles comme but essentiel et principal de cacher aux Juifs les mystères du Royaume. « L'attitude de Jésus, écrit le P. Durand, le jour où il se mit à parler en paraboles énigmatiques, était tout à la fois exigence de justice, mesure de prudence et sentiment de miséricorde[1]. » Voici comment il s'exprime sur le premier point : « C'est par l'attitude qu'ils ont prise vis-à-vis de l'Évangile que les auditeurs de Jésus se sont distribués d'eux-mêmes en deux catégories : ceux du dedans et ceux du dehors. Les premiers, une fois introduits dans le royaume de Dieu, avanceront dans la connaissance de ses mystères ; les autres sont, par la situation même où ils se sont mis, condamnés à voir les choses du dehors. Pour eux, tout se passe en paraboles, c'est-à-dire en signes obscurs et équivoques, impénétrables à leur esprit d'orgueil, facilement pliables au gré de leurs préjugés[2]. »

Le « sentiment de miséricorde » nous est proposé en ces termes :

« Qui se refusait, de parti pris, à l'approfondir (la parole de Jésus), était coupable sans doute de fermer les yeux à cette lumière indécise ; mais, après tout, il l'était moins que s'il eût résisté à la vérité pleinement manifestée, au devoir catégoriquement déclaré. Or c'eût été dans ces conditions qu'un discours sans figure fût arrivé à l'oreille mal disposée des Juifs. Et donc, l'enseignement par paraboles réservait davantage l'avenir, par le fait même qu'il ne provoquait pas l'aveuglement complet, qu'il ne poussait pas à bout les esprits prévenus et hostiles. Les autres, ceux dont les dispositions, sans être franchement mauvaises, n'étaient

1. P. 763.
2. P. 765.

pas pourtant assez parfaites, pour faire actuellement leur profit d'une parole claire, inéluctable, la parabole facile à retenir, sollicitant la réflexion, leur restait toujours comme un thème à méditer[1]. »

*
* *

M. *Bugge* trouve quatre motifs aux paraboles :

Le 1er réside dans l'idéal de Jésus sur le Messie et le royaume de Dieu ;

le 2e regarde les masses inintelligentes ;

le 3e les disciples ;

le 4e le développement progressif des prétentions messianiques de Jésus[2].

Ce qu'il y a de plus saillant dans ces explications peut se résumer en quelques points.

Jésus comprend que, pour échapper à l'effervescence messianique de cette foule, il doit lui-même se donner pour une énigme, pour un mâchâl. « Il reconnaît qu'il doit pour un temps s'éloigner du peuple, pour pouvoir éloigner le peuple de sa personne, moralement d'abord, ensuite physiquement. » Et plus loin : « Jésus ne voyait d'autre issue pour protéger son œuvre contre des tiraillements dans la sphère inférieure des masses, que de se dérober pour un temps dans la manière du mâchâl énigmatique[3]. »

M. Bugge se prononce donc nettement pour l'obscurcissement complet et temporaire.

Mais la première fois qu'il fit usage de ces discours, Jésus dut se demander : Dois-je ainsi cacher ma nature au peuple de Dieu ? Est-ce bien la volonté de mon

1. P. 768.
2. *Die Haupt-Parabeln Jesu*, p. 41.
3. *Op. l.*, p. 45.

Dieu? Il trouvait sa réponse dans le prophète Isaïe. Cette citation « est sa justification devant sa propre conscience et devant celle de ces disciples[1] ». D'ailleurs l'histoire montrait que plus d'une fois Israël avait résisté à la voix de ses prophètes et en avait été puni par l'endurcissement. Ce seul fait devait convaincre Jésus « qu'il s'agissait d'une loi générale dans le gouvernement du peuple de Dieu. Si Jésus se réglait d'après ce type, il comprenait qu'il était l'exécuteur d'une de ces lois éternelles, auxquelles, malgré tous les doutes, on ne doit pas se soustraire, encore qu'elles soient paradoxales[2] ».

*
* *

M. *Plummer*[3] distingue nettement en deux classes les auditeurs de Jésus : ceux qui sont dignes et ceux qui ne le sont pas. Des premiers il dit : « The chief purpose of parables is to instruct by means of the exquisite analogies which exist between things natural and things spiritual » (p. 664). Quant aux indignes, les paraboles ont pour but de leur dérober les mystères du Royaume. Toutefois ce dessein ne va pas luimême sans quelque miséricorde. « It saves unworthy hearers from the responsibility of knowing the truth and rejecting it, for they are not allowed to recognize it » (p. 663).

C. — Thèse de miséricorde.

Le P. *Rose* est revenu à deux reprises sur le but des

1. P. 47.
2. P. 48.
3. Hastings, *A Dict. of the Bible*, art. *Parable*, p. 663 ss. ; cf. The Gospel according to S. Luke, in Lc., VIII, 10 (4e éd., pp. 219-220).

paraboles, la première fois dans une simple note, la deuxième fois un peu plus longuement, jamais cependant avec toute l'ampleur désirable. Voici ce qu'il écrivait dans la *Revue Biblique* : « Nous nous séparons nettement de l'opinion assez commune, d'après laquelle Jésus aurait parlé en paraboles pour ne pas être compris de la foule, pour l'aveugler en un mot. L'intention prêtée au Sauveur contredit évidemment le choix du sujet traité et la forme simple et familière qu'il emploie. Il a voulu avant tout se mettre à la portée de ses auditeurs, qui, bien que matériels, sont avides de l'entendre. L'allusion à la mission d'Isaïe (vi), chargé d'endurcir et d'aveugler le peuple, loin de contredire notre interprétation, semble au contraire la confirmer. Iahvé ordonne à son prophète de tenter un dernier effort, qui doit être décisif, pour ramener le peuple de son égarement. Si cette démarche, qu'accompagnent des menaces sévères, est sans succès, alors l'aveuglement viendra de lui-même. — Il en est ainsi dans notre cas. Si la foule ne comprend pas le mystère de Jésus proposé sous la forme claire et limpide de la parabole, il faut désespérer d'elle, elle est donc endurcie, aveuglée, et, partant, réprouvée. Dans l'intention de Jésus, l'enseignement parabolique est donc un acte d'amour et de divine condescendance, et non pas un acte de réprobation [1]. »

Dans le Commentaire de saint Marc, la pensée, plus développée, est devenue moins tranchée et plus complexe. La parabole n'est plus tellement « forme simple et familière », qu'elle ne soit dite une énigme, exigeant quelque effort pour être comprise. « Ces paraboles sont des énigmes, énigmes que Jésus se disposait

1. *RB.*, 1899, p. 360 ; cf. *Études sur les Évangiles*, p. 111.

à interpréter aux auditeurs bienveillants, intéressés et attentifs [1]. » Mais voici le but que le Sauveur poursuivait : « Jésus, parlant en paraboles, voulait provoquer la curiosité de la foule et attacher son intérêt ; il espérait qu'elle dépasserait la comparaison familière et sensible et qu'elle réfléchirait sur la vérité morale, obscure si l'on veut, mais qui pourtant se laissait soupçonner. » Cette demi-obscurité n'était même qu'un effet de la miséricorde. « Proposées sans figure, dans leur réalité vive, elles (les données des paraboles) auraient, on le conçoit aisément, ébloui la foule qui n'était pas préparée. Enveloppées, au contraire, dans le tissu d'une allégorie harmonieuse, attachante pour le peuple, elles pouvaient se laisser entrevoir assez clairement pour que l'auditeur, mis en goût et éveillé, redoublât son effort en fixant son attention et en interrogeant. Or, la foule n'est pas intéressée, elle se dérobe ; elle n'interroge pas et ne réfléchit pas, parce qu'elle ne désire pas comprendre. Elle se juge elle-même [2]. »

Ce cas de Jésus a été rapproché de celui d'Isaïe, envoyé pour aveugler les Israélites. Mais « ce serait méconnaître le génie hébreu que d'interpréter le texte matériellement et à la lettre. Il (Isaïe) n'est pas envoyé pour condamner, mais pour convertir [3] ». Ainsi Jésus. L'éloignement de la foule n'a pas été le but de l'enseignement parabolique ; il en a été le résultat.

Le P. Rose termine son exposé, en essayant de déterminer la vraie place de tout ce logion. Il est sûr qu'il n'a pas été dit au premier jour des paraboles. Si dès le premier jour la rupture eût été complète entre

1. *Évangile selon saint Marc*, 7e éd., p. 35.
2. *Ibid.*, p. 36.
3. P. 39.

la foule et Jésus, on ne comprendrait pas que celui-ci ait continué à lui réciter des paraboles. « Du reste, une condamnation si brusque ne peut se concilier avec la bonté et la miséricorde du Sauveur. Il nous semble que, pour l'évangéliste, cette condamnation mise en relief, à laquelle il a donné un tour vigoureux, à première vue presque déconcertant, est au terme de tout l'enseignement parabolique, qu'elle en est le résultat dernier... Aussi pensons-nous que la place historique de cette condamnation n'est pas au premier jour ; logiquement, elle doit être rapportée à la fin de la prédication publique, dont elle est la conclusion. A ce moment seul elle est justifiée [1]. »

*
* *

Dans un récent article, plusieurs fois déjà cité ici, le *P. Lagrange* [2] a étudié le but des paraboles d'après l'Évangile selon saint Marc. Nous allons nous efforcer d'en signaler les lignes principales. L'auteur avance progressivement par une série de propositions.

« Nous pensons, dit-il en premier lieu, qu'on ne voit dans Marc aucune trace d'un changement dans l'attitude de la foule à l'égard de Jésus, ni dans les procédés de Jésus à l'égard de la foule. On ne peut alléguer aucun jugement de réprobation qui aurait été exécuté par Jésus [3]. » Assurément les dispositions des foules ne sont point celles que le Maître eût désirées. Celles-ci n'ont jamais répondu à son appel par une transformation complète de leur vie et la reconnaissance généreuse de sa messianité. Pourtant elles se

1. *Op. laud.*, pp. 43-44.
2. Il n'a fait que se résumer avec plus de clarté et de vigueur dans son *Ev. selon saint Marc* : « Note sur le but des paraboles », pp. 96-103.
3. *RB.*, 1910, p. 10.

sont toujours montrées les mêmes; toujours leur bonne volonté relative a heureusement contrasté avec l'hostilité des Pharisiens et des grands prêtres. — Et Jésus s'est toujours montré compatissant pour elles; il a consacré toutes et chacune de ses paroles à leur faire du bien. Son caractère, son esprit, son cœur, tout s'oppose au dessein que plusieurs lui attribuent. Comment aurait-il pu sincèrement inviter ses auditeurs à prêter l'oreille et à comprendre, s'il avait choisi des images et des comparaisons incompréhensibles, sans y joindre une explication?

Ainsi, l'on ne peut pas signaler, à un moment quelconque de l'Évangile, une attitude de la foule qui mérite un châtiment particulier; les paraboles ne peuvent donc être un instrument de châtiment. Et cette première conclusion doit être, dans la pensée du P. Lagrange, décisive contre la thèse rigoriste.

Que voulaient donc ces paraboles? Tout simplement instruire ceux et tous ceux à qui elles étaient adressées, les disciples et la foule; — les disciples : « Marc n'a pas considéré les paraboles de Jésus comme destinées uniquement à la foule ou à ses adversaires, puisqu'il s'en est servi avec ses disciples en leur particulier [1] »; — la foule : « Marc n'a pas de théorie sur la clarté des paraboles comme genre littéraire, mais il les regarde comme propres à instruire, même la foule [2]. »

Il ne faut pas cependant exagérer la clarté de ces discours : « Les paraboles de Jésus sont insuffisamment claires par rapport à leur objet, qui est naturellement mystérieux [3]. » Jésus propose la vérité, plutôt qu'il ne cherche à l'imposer. Dans la plupart de ses

1. *Art. cit.*, p. 14.
2. P. 15.
3. P. 18.

paraboles, il y a, comme au delà du sens obvie, une échappée sur un autre horizon. « On dirait que Jésus proportionne toujours la vérité à l'utilité de ses auditeurs. Il ne leur donne que ce qui est nécessaire, mais il offre toujours plus. Trop de lumière ne servirait de rien, si ses auditeurs ne savaient pas se l'assimiler et en vivre. Les paraboles font de la clarté et en font entrevoir encore davantage. Elles provoquent la curiosité, ou plutôt elles sont un appel à la bonne volonté. » Et plus bas : « On voit déjà que la lumière des paraboles n'est pas complète, parce que ceux auxquels elles sont adressées ne méritent pas davantage, et d'ailleurs n'y gagneraient rien [1]. » Aussi bien l'enseignement contenu dans les paraboles était-il de ceux qu'il importe souverainement de graduer. Les foules avaient des idées très fausses sur le royaume messianique. « Les heurter de front, c'était s'exposer à les exaspérer. Mieux valait préparer le peuple à recevoir la parole avec docilité (parabole du Semeur) et lui donner l'idée d'un règne de Dieu très grand se développant par degrés (les deux autres paraboles) [2]. »

Reste le texte de saint Marc sur le but des paraboles. Et tout d'abord, comme nous l'avons déjà vu, le P. Lagrange entend le mot paraboles au verset 11, ainsi qu'au verset 34, moins comme une espèce particulière de discours obscur qu'en général « le mode moins clair de la révélation proposée aux Juifs, mode dénommé paraboles à cause de la fréquence des paraboles employées par Jésus ».

Sur le logion entier ensuite, voici comment il s'exprime en substance : « Dans ce texte, Marc n'a plus en vue l'ordre d'exécution et pour ainsi dire normal des

1. P. 19.
2. P. 20.

choses, mais l'ordre de prédestination dans les desseins de Dieu[1]. » Il nous apprend la répartition que, dans sa libre sagesse, Dieu a décrété de faire de ses dons aux apôtres et à la foule. Aux apôtres la pleine manifestation du mystère messianique ; à la foule ou à ceux du dehors, un enseignement plus indirect et plus réduit. Toutefois, « ayant reçu le suffisant, ceux-ci » ne peuvent pas se plaindre, puisqu'il s'agit seulement de ne pas leur conférer un privilège.

« Dans cette première vue du plan divin, il n'est pas question d'examiner les mérites et les démérites. Si cette considération entrait en ligne, on serait tenté de dire que ceux du dehors sont seulement les Pharisiens, les seuls qui jusqu'à présent ont mérité un jugement de châtiment. Comme il ne s'agit pas de les (les foules) punir, il n'est point nécessaire qu'elles aient déjà mérité un châtiment. Il est dit seulement que ce qui est donné aux uns n'est pas donné aux autres. Dieu est le maître de ses dons[2] ». — « Il n'a pas plu à Dieu de faire la pleine lumière, sauf à ne pas procurer une conversion qui ne pouvait être qu'un replâtrage, après tant de tentatives infructueuses.

« Le dessein de Dieu a cependant pour terme une nouvelle effusion de bienfaits, car il ne faut pas oublier que la dispensation dont il est ici question n'est que temporaire. Les disciples avaient mission, au moment opportun, de prêcher la vérité ouvertement (IV, 21 ss.)[3]. »

Avec les versets 33 et 34, nous redescendons *à l'ordre d'exécution*. Jésus donnait effectivement moins de lumière aux foules qu'aux disciples, « mais cependant

1. P. 25.
2. P. 27-28.
3. P. 30-31.

la lumière, celle qui était à leur portée. Ils entendaient un langage qu'ils pouvaient comprendre, et, s'ils n'en demandaient pas davantage, c'était leur faute, faute qui rentrait dans le plan de Dieu ».

« D'ailleurs, Marc n'a pas pris soin de nous expliquer davantage comment la liberté humaine se concilie avec la prédestination. Comme tous les auteurs sacrés, il a tenu les deux choses pour certaines, sans s'inquiéter de les concilier explicitement... Marc a simplement dit, au point de vue des desseins de Dieu, qu'il a donné aux uns plus qu'aux autres; nous pouvons bien supposer que, d'après lui, ce plan divin ne changeait rien aux responsabilités particulières mises en jeu, ni à la nature des paraboles, qui est d'éclairer, ou du moins de préparer à une lumière plus complète [1]. »

Si nous n'avons pas dénaturé l'exposition du P. Lagrange, et qu'il ne soit pas téméraire d'essayer de ramasser en une formule le plus qu'il est possible de cette théorie, nous dirons : les paraboles ne sont pas le moins du monde un châtiment; mais, vu les desseins de Dieu sur les foules, elles sont pour le moment le mode le plus convenable de les instruire du Royaume messianique, en attendant que vienne le jour où l'on pourra leur donner la pleine lumière [2].

1. P. 31.

2. Mgr Batiffol doit aussi se ranger parmi les partisans de la thèse de miséricorde, s'il faut s'en rapporter aux indications suivantes : « Lors donc que Jésus dit : « Pour ceux du dehors, tout se passe en paraboles », il exprime que les apôtres, eux, comprennent le mystère, la nouveauté du royaume de Dieu tel qu'il est annoncé par Jésus, mais que la foule ne voit de la parabole que l'écorce, l'image, et, pour ainsi dire, le *rébus*, la parabole devenant ainsi pour elle une énigme, au sens qu'a aussi, chez les Juifs, le mot parabole. C'était là une inintelligence de fait, un aveuglement de fait : Jésus ne l'a point cherché, voulu, entretenu : il s'en est plaint comme de la dureté propre à la « génération » à qui il s'adressait » (*L'enseignement de Jésus*, 5e éd., pp. 27-28).

CHAPITRE V

PRINCIPES DE SOLUTION.

Le moment est venu pour nous d'apprécier les textes scripturaires, ainsi que les diverses opinions émises par les Pères et les exégètes. La difficulté des uns et la divergence des autres invitent d'elles-mêmes à une grande prudence; mais elles permettent aussi d'envisager à nouveau, en toute liberté et franchise, les principes de solution.

1. — Le texte d'Isaïe, VI, 9-10.

Le texte d'Isaïe est le premier qu'il faille soumettre à une étude particulière, puisqu'il domine tout le logion des synoptiques, et que Jésus en emprunte les termes pour nous donner sa formule du but des paraboles. Quel en est donc le sens exact?

Ce texte constitue, peut-on dire, la troisième scène de la vocation prophétique d'Isaïe, racontée au chapitre VI. Le fils d'Amos entrevoit d'abord la majesté de Iahvé (VI, 1-5); un ange lui purifie ensuite les lèvres avec une pierre brûlante, prise à l'autel (6-7); ici, enfin, le prophète reçoit de Iahvé le message de sa vocation

(8-10). Pris à la lettre, ce dernier texte, vv. 9-10, n'est pas moins inexorable pour Dieu que pour l'homme; car, s'il détruit la liberté de l'homme, il ruine encore la sainteté de Dieu. Qu'ordonne, en effet, Iahvé? Qu'à tout prix les yeux des Juifs soient fermés, leurs oreilles bouchées et leurs cœurs endurcis. Et ceci ne s'entend point évidemment d'actes involontaires ou inconscients. Cette obtusion de tous les sens moraux constitue pour les Juifs une faute énorme, dont ils ne doivent pas se relever, et qui demeurera comme un titre éternel de châtiment. Mais voici où serait la contradiction : Iahvé, ayant lui-même ordonné cette faute, serait en partie l'auteur du péché, et les Juifs, ayant à répondre d'actions auxquelles ils n'ont pu se soustraire, seraient à la fois responsables et nécessités.

Personne ne voudra pousser le littéralisme jusqu'à ces énormités. À défaut de tout l'Ancien Testament, et de ce chapitre même d'Isaïe, qui proclament les attributs du Seigneur trois fois saint, toute la vie du grand prophète protesterait. Isaïe, en effet, a passé devant ses compatriotes, non pas tant armé de foudres, que les mains pleines de bienfaits. Comme le dit le P. Knabenbauer, « il exposera la vérité, enseignera les lois de Dieu, morigénera les récalcitrants et les cœurs durs[1] ». Est-ce là fermer les avenues religieuses d'un peuple? Un prophète pervertisseur n'eût pas mieux trouvé que de donner la main à tous les desseins d'Achaz; il l'eût encouragé à polluer le Temple, à démonter la mer d'airain, à abattre les portiques, à installer tout l'appareil du culte assyrien, à multiplier les Baalim et les Astaroth, à augmenter les attraits voluptueux des hauts lieux. Mais Isaïe n'est qu'un prédicateur de

1. *Comm. in Is.*, I, p. 131.

morale sévère, le champion de Iahvé, l'ami du pieux Ezéchias. Dans l'intérêt de son Dieu et de son peuple, il prononce les discours les plus éloquents de la littérature hébraïque, qu'il appuie des miracles les plus beaux peut-être de tout le prophétisme : prodige du cadran solaire, guérison d'Ezéchias, destruction de l'armée de Sennachérib, délivrance de Jérusalem. En un mot, la mission d'Isaïe n'est qu'une plus abondante démonstration de la bonté, de la paternité de Dieu. Dire de telles effusions qu'elles ne poursuivent que l'endurcissement de ceux qui en sont l'objet, ne serait-ce pas jeter un défi à l'amour divin et bouleverser toute la nature des choses ?

Pourtant, comme il y a un degré de lumière qui aveugle l'œil blessé, il y a un degré de bienfaisance qui endurcit le cœur ingrat. Les Juifs s'aveugleront d'un excès de lumière, ils s'endurciront d'une surabondance de bienfaits. Dieu assurément a prévu ce malheur, mais peut-on dire encore qu'il le veuille ? Le P. Knabenbauer le pense. Dieu, dit-il, dispose toutes choses « ut ipsa mala et peccata divinæ gubernationis sapientiam, potentiam, justitiam patefaciant ac promoveant. Atque hoc modo ipsa mala intendi dicuntur [1] ». D'autres théologiens avaient soutenu la même assertion, que Dieu « veut le mal saintement », en tant que la punition qu'il inflige doit contribuer à la manifestation de sa justice. Saint Thomas, plus justement, croyons-nous, est d'un avis opposé. Si le « malum pœnæ » est de quelque manière voulu de Dieu, dit-il, le « malum culpæ » ne peut absolument l'être d'aucune. « Malum culpæ, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult [2]. »

1. *Ib.*, pp. 140-141.
2. *Somme*, Iª pars, qu. XIX, art. 9, in corp.

Mais, quoi qu'il en soit des docteurs catholiques, il est certain qu'Isaïe, le Judéen, ne visait pas à la précision scolastique; et si nous voulons connaître le sens qu'il attachait à ses expressions, il est nécessaire de ne les juger que du point de vue de la théologie sémitique. Or, il est certain que les Sémites ne distinguaient pas avec notre application les diverses causes qui, en vue d'un même effet, peuvent se trouver subordonnées ou collatérales, non plus que les divers modes qui peuvent affecter une même causalité. La cause première absorbe à ce point l'attention du narrateur, que parfois les causes secondes dont Dieu s'est servi, ne sont même pas mentionnées; elles ne comptent pas, elles n'existent pas, et souvent l'exégète ne peut suppléer que par des conjectures au silence du texte sacré.

La théologie sémitique néglige avec la même facilité les diverses attitudes de la cause première dans le gouvernement du monde. Pour nous, nous distinguons entre vouloir, désirer, permettre, commander, inviter, conseiller, autoriser, ne pas empêcher, donner occasion; ces expressions ont pénétré dans le langage vulgaire où tout le monde les utilise, en respectant leurs nuances respectives, et nous ne parlons pas de la riche nomenclature de divisions et subdivisions que la théologie scolastique a souvent fort heureusement imaginées, dans son effort pour embrasser le plus intégralement possible la complexité des causes, surtout de la cause première.

La théologie des Sémites est infiniment plus simpliste. Tout ce qui, de quelque manière, relève du vouloir divin, Dieu le veut, simplement, entièrement. Tout ce qui se produit, Dieu le fait. S'il ne voulait pas une chose, cette chose se ferait-elle? Et si elle arrive, cela se peut-il sans l'efficacité divine? Donc, fréquem-

ment la causalité divine emporte tout, éclipse tout, s'épanouit seule au-dessus de tout; et elle-même passe dans ses effets toujours pleine, toujours entière, sans restriction, ni variété d'aspects.

S'il en est ainsi, est-ce amoindrir le texte d'Isaïe, que de donner à sa *formule juive* le sens mitigé d'une *occasion* ou d'un *résultat?* Le passage suivant du P. Condamin vaut d'être cité ici : « La mission dont Isaïe est chargé semblera bien dure et déconcertante, si l'on veut prendre les expressions à la lettre et les expliquer suivant la rigueur de la pensée moderne. Il faut tenir compte du langage et de la mentalité sémitiques. Au verset 10 [a,b,c], les trois verbes sont à la voix hiphil ; or, en hébreu, la signification causative des voix piël et hiphil... comporte bien des nuances. Ainsi, justifier quelqu'un, c'est le rendre juste en réalité, ou bien le déclarer juste, le rendre tel aux yeux des hommes; donner la vie, faire vivre, ce peut être simplement laisser vivre quelqu'un, quand on a le pouvoir et des raisons de le faire mourir, etc. Enfin, il faut compter avec la conception sémitique qui considère peu les causes secondes et rapporte volontiers tous les événements à Dieu, cause première et principale...

« Maintenir toujours le sens intentionnel strict de certaines locutions (למען ou פן) en expliquant que, le bien étant un jour tiré du mal, le mal entre ainsi dans le plan providentiel et peut être en quelque sorte objet de l'intention divine[1], c'est attribuer, semble-t-il, aux Sémites des temps anciens, une métaphysique trop savante[2]. »

Pour toutes ces raisons, le texte d'Isaïe, dont la lettre paraît d'abord si inflexible, se résout en un sens plus

1. Knabenbauer, pp. 140, 141.
2. *Le livre d'Isaïe*, pp. 45, 46.

mitigé. Le prophète a mission de répandre des discours et des miracles qui, dans le dessein de Dieu et de leur nature, tendent à la conversion des Juifs; ceux-ci n'en profiteront pas ; ils achèveront même, à leur occasion, de consommer et de manifester la malice de leur cœur; et ainsi, par leur faute, mais par leur faute seule, des moyens de miséricorde seront changés en instruments de perdition. Ce malheur est præter intentionem, non præter prævisionem divinam; c'est un résultat, nullement un but; mais le résultat est exprimé avec la force d'un but, et cela, moins en vertu d'une confusion de prépositions (comme dans le grec postérieur ἵνα et ὥστε), qu'en vertu du tour propre à la pensée sémitique.

2. — Caractère et mission de Jésus.

Il n'est pas davantage permis en cette question d'oublier le caractère et la mission de Jésus.

Or, si on laisse pour le moment de côté le logion en litige, sur le but des paraboles, tout l'Évangile proclame que Jésus est un Sauveur, que tous ses efforts vont à l'accomplissement d'une mission rédemptrice. On a beau se borner à l'étude de saint Marc, — qui du reste est ici complètement en harmonie avec les deux autres Synoptiques, — la journée des Paraboles ne marque pas une solution de continuité dans la miséricorde, pas un découragement, pas une hésitation dans la bonté du Maître. Le fleuve de doctrine continue à couler à pleins bords, invitant tous les Palestiniens d'abord, tous les peuples ensuite, à venir s'y abreuver; le grand arbre continue à déployer ses rameaux, offrant un abri à tous les oiseaux qui rechercheront son

ombrage. Jésus ne cesse de guérir les malades, de délivrer les possédés, de secourir, d'encourager, de relever ; il maintient sa prédilection aux humbles foules de fellaḥs que les Docteurs accablent de jougs intolérables ,mais qui, personnellement, ne sont pas flétries par l'esprit pharisaïque. Il cherche à les libérer de tous les esclavages, du démon, du péché, des scribes, et à les gratifier au contraire de la sainte indépendance des enfants de Dieu, dans la vérité et l'amour.

Nous le répétons, tout l'Évangile est celui d'un Sauveur, d'un Rédempteur. On n'y trouve ni une parole, ni un acte qui veuille augmenter le désordre moral, épaissir l'intelligence, ou endurcir les bonnes volontés. La comparaison entre les trois chapitres de saint Marc qui précèdent la journée des paraboles et les chapitres qui la suivent, est décisive.

Avant, il guérit le possédé de Capharnaüm (I, 21 s.), la belle-mère de saint Pierre (29), le lépreux (40), le paralytique (II, 1), l'homme à la main aride (III, 1). A côté de ces miracles individuels et comme en détail, il opère parfois des miracles collectifs, véritables masses de prodiges, distribution générale des bontés du ciel. — Le soir du premier sabbat, à Capharnaüm, on lui apporte tous les malades et tous les possédés ; la ville entière, note pittoresquement l'Évangéliste, était rassemblée à sa porte, « et il en guérit un grand nombre, qui étaient affligés de diverses maladies, et il chassait beaucoup de démons » (I, 34). Quelque temps après, la foule est devenue si obsédante, que Jésus ordonne de lui tenir toujours sur le rivage un bateau, où il pût se retirer aux heures d'encombrement, *car* il en guérissait un grand nombre : πολλοὺς γὰρ ἐθεράπευσεν (III, 10), en sorte que tous ceux qui souffraient de quelque mal, se précipitaient sur lui, désireux de le

toucher. Après l'arrestation de Jean-Baptiste, le Sauveur se rend en Galilée, prêchant l'Évangile du Royaume de Dieu, et disant : le temps est accompli et le règne de Dieu est proche, repentez-vous et croyez à l'Évangile (I, 15). Dans le conflit avec les Scribes et les Pharisiens qui suit le repas de Lévi, où Jésus a mangé avec les publicains et les pécheurs, il lance à ses adversaires cette profession de foi qui équivaut à un programme : Ce ne sont pas ceux qui sont en bonne santé qui ont besoin du médecin, mais ceux qui sont malades. Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs : οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλούς. — Avant les Paraboles, Jésus est donc un thaumaturge, un prédicateur, d'un mot, l'insigne bienfaiteur de tout un peuple.

Or, voici ce qu'il fut *après* les discours où il aurait affiché une mission si sévère. — Il multiplie encore les miracles individuels : il guérit un possédé (V, 2), l'hémorroïsse (V, 25), un sourd qui de plus s'exprimait avec difficulté (VII, 32), un aveugle (VIII, 32), il ressuscite la fille de Jaïre (V, 41). Il ne se contente plus d'opérer lui-même des miracles, il communique ses pouvoirs de thaumaturge à ses disciples (VI, 7), qui, après leur première tournée de missionnaires, reviennent dire au Maître leur joie d'avoir pu, eux aussi, délivrer des possédés et guérir des malades (VI, 12). C'est encore après les paraboles, qu'au lieu de laisser périr d'inanition cette foule, il la soutient miraculeusement, nourrissant une première fois 5.000 hommes avec cinq pains (VI, 37 s.), et une deuxième fois avec sept pains, 4.000 hommes (VIII, 2 s.).

Avant la première multiplication des pains, au désert, il s'apitoie sur ces multitudes comme sur des brebis sans pasteur, et il se met à les enseigner longue-

ment : καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς πολλά (vi, 34). Après les reproches qu'il a adressés aux Pharisiens, à l'occasion de leurs traditions, le Maître appelle à lui la foule et l'invite à prêter attention à ses paroles : « Écoutez-moi tous et comprenez! » (vii, 14). Après la confession de saint Pierre à Césarée, il exhorte encore les mêmes auditeurs à l'imiter : « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renonce, qu'il prenne sa croix et me suive » (viii, 34). A la veille de sa passion, il leur laisse, presque comme mot d'ordre, cette recommandation qui résume mainte phase de sa polémique religieuse : Gardez-vous des scribes : βλέπετε ἀπὸ τῶν γραμματέων (xii, 38).

Il est difficile de souhaiter plus d'unité dans un caractère, plus de constance dans la même entreprise. Or, nous avons dit que, à l'exemple de saint Marc, ni saint Matthieu, ni saint Luc ne signalent une ombre à cette bonté. Sans vouloir parcourir tous leurs Évangiles, — ce qui nous paraît superflu, — notons seulement ces deux traits. Dès avant la naissance de Jésus, saint Matthieu l'annonce comme le Sauveur « qui sauvera son peuple de ses péchés » (i, 21), — et après les Paraboles, Jésus lui-même se déclare « envoyé vers les brebis perdues de la maison d'Israël » (xv, 24). — De son côté, saint Luc a recueilli le message de l'ange de Noël annonçant aux bergers « la grande joie qui doit être pour tout le peuple » (ii, 10) ; et bien longtemps après, il transcrit les aveux apostoliques de Jésus « qui est venu chercher et sauver ce qui avait péri » (xix, 10).

De telles formules ne peuvent exprimer qu'un programme, programme de miséricorde, d'enseignement, de salut. Jésus n'a rejeté personne, n'a endurci personne ; autant que le salut dépendait de lui, il l'a offert avec insistance, importune et opportune, se faisant

tout à tous, et il a couronné une vie rédemptrice par une mort rédemptrice, au bienfait de laquelle nul n'est soustrait par la volonté du Sauveur, puisque, sur la Croix, il suppliait encore son Père de pardonner à ses bourreaux.

3. — État moral de la foule.

Il importait de rappeler ces faits, qui dessinent le cadre général où se placent les paraboles et leur but. En regard du caractère de Jésus, demandons-nous maintenant quelles étaient les dispositions de la foule. Nous avons entendu plusieurs exégètes parler de châtiment à propos des paraboles. Mais tout châtiment suppose une faute. Quelle faute a donc commise cet auditoire populaire, qui se transporte, toujours renouvelé et toujours identique, à la suite de Jésus? Quel était au juste l'état moral de cette foule?

Sous peine de confusions regrettables, il faut bien distinguer d'un côté les responsabilités des Pharisiens et des Scribes, d'un autre celles de la foule, du peuple proprement dit.

Dès l'ouverture du ministère public, les premiers jalousent et haïssent Jésus, comme d'instinct; on les croirait ses ennemis-nés. Aussitôt, ils organisent autour de sa personne et de ses disciples un service d'espionnage, auquel n'échappe aucune de ses paroles, aucun de ses actes. Bientôt les Docteurs de la capitale accourent pour stimuler encore le zèle des scribes de province; et ensemble ils tendent à Jésus des pièges casuistiques ou se scandalisent pour des vétilles. Ils se trouvent dans la maison où le paralytique des-

cend par l'ouverture du toit et dès que Jésus annonce au malade la rémission de ses péchés, ils estiment qu'il blasphème (Mc., II, 7). Ils sont aux aguets près de la salle où Lévi donne un repas à son nouveau Maître et à ses anciens collègues de péage (II, 16); ils savent que les disciples ont arraché et froissé des épis de blé, un jour de sabbat (24). Un peu plus loin, comme Jésus se trouve dans la synagogue en face de l'homme à la main aride, ils sont à épier s'il ne va pas encore violer le sabbat pour la guérison de cet infirme (III, 2). Le Maître ayant derechef bravé tous leurs préjugés, ils cherchent des alliés dans la personne des Hérodiens, qu'en d'autres temps ils eussent évités à l'égal des publicains; et les voilà déjà en quête d'expédients pour se débarrasser de lui et le faire mourir! (III, 6). Il faut d'abord perdre le thaumaturge dans l'estime publique, au besoin par la calomnie; en conséquence, ils répandent dans la foule l'insinuation que tous ses exorcismes s'inspirent de Béelzébub, le prince des démons (III, 22); ils vont jusqu'à l'accuser d'avoir lui-même un esprit impur (30). Les auteurs de cette dernière infamie sont encore, en effet, les scribes de Jérusalem, ainsi qu'il apparaît à quiconque suit le mouvement de toute cette argumentation ad hominem. Pharisiens et scribes sont donc coupables de haine positive, de calomnies et de complots; ils ont commis à froid le péché contre le Saint-Esprit, le péché qui ne se pardonne pas, et qui demeure dans l'éternité (III, 29).

Mais la foule [1]? Aussi bien est-ce expressément pour

1. Nous n'oublions pas que la foule comprenait d'ordinaire quelques groupes de scribes et de Pharisiens (cf. ci-dessus, p. 259). Mais ici il n'est pas fait mention expresse d'eux. Les παραβολαί s'adressent à l'ὄχλος πλεῖστος (Mc., IV, 1) massée sur la rive du Lac, c'est pour la multitude

la foule que les paraboles sont prononcées. Nous croyons qu'il faut se tenir dans un juste milieu, entre deux opinions opposées, l'une *qui innocenterait entièrement la foule, l'autre qui la chargerait avec quelque rigueur*. Il nous a semblé que la première opinion est celle du P. Rose, surtout celle du P. Lagrange, qui ne trouve dans saint Marc « aucune trace d'un changement dans l'attitude de la foule à l'égard de Jésus », pour qui la foule a continué de témoigner au Maître la même « bonne volonté relative », pour qui les Pharisiens sont « seuls » jusqu'ici à mériter « un jugement de châtiment », etc.

La deuxième opinion nous paraît être celle du P. Fonck, qui, à plusieurs reprises, parle de l'incrédulité « d'une grande partie du peuple [1] », qu'il assimile à l'incrédulité des chefs, et pour qui cette faute est punie du rejet de la nation et de l'obscurcissement par les paraboles.

Voyons d'abord ce qu'il en est de cette deuxième opinion.

D'après le récit de saint Marc, à la première journée de Capharnaüm, toute la ville avec ses malades assiégeait la maison où Jésus s'était retiré (I, 33). Le miracle du lépreux, inopportunément publié, et s'ajoutant à tous les prodiges déjà connus, excite à ce point l'enthousiasme, que Jésus ne peut plus se montrer en ville (I, 45, εἰς πόλιν, sans article), sous peine de

que tout arrive en paraboles, c'est en fonction de la multitude qu'est énoncé le but de ces discours. Or, dans cette foule, ce sont les petites gens qui sont les plus intéressants et les plus nombreux. Il est donc juste de s'occuper tout spécialement d'eux dans la question des paraboles.

1. « Dass aber nicht bloss die Führer, sondern auch ein grosser Teil des Volkes ungläubig blieb, sehen wir aus... » *Die Parabeln* [3], p. 29; cf. p. 31 et p. 274.

provoquer des manifestations contraires à l'économie messianique. Or, ces excès mêmes prouvent combien le jeune thaumaturge était accrédité auprès de la foule. S'il revient à Capharnaüm, les abords de sa maison sont occupés par une foule si compacte, que les porteurs du paralytique renoncent à s'y frayer un passage (II, 2); et aussitôt le paralytique guéri, elle éclate en transports et glorifie Dieu (II, 12). Bientôt la foule galiléenne se grossit des contingents accourus de la Judée et de Jérusalem, de l'Idumée, de la Transjordane, de Tyr et de Sidon, et il se produit une telle pression autour de la personne de Jésus, que celui-ci, pour s'y soustraire, doit gagner un bateau (III, 9). Ce chapitre, qui précède immédiatement les paraboles, se termine sur une nouvelle description de la foule assiégeant Jésus au point de ne pas lui laisser le temps de prendre sa nourriture (III, 20). Les scribes sans doute sont répandus dans cette multitude, insinuant qu'il est le suppôt de Béelzébub; mais encore une fois les *Scribes ne sont pas la foule,* et saint Marc a soin de marquer très nettement la distinction.

On allègue [1] l'incident des proches de Jésus, au même chapitre III. Quelle que soit la signification de cette démarche, toujours est-il *que les proches non plus ne sont pas la multitude.* « Ils sortirent, dit saint Marc (v. 21), pour se saisir de Jésus »; après leur échec, ils sont censés rentrer, tandis que la foule demeure auprès du Maître. Enfin le chapitre IV, le chapitre de l'obscurité et de l'endurcissement, nous la montre aussi confiante, aussi enthousiaste, aussi avide de bonnes paroles que jamais. C'est dans ce ciel serein que tout à coup la parabole éclate...

1. Fonck, *op. laud.*, p. 29.

Jusqu'ici nous n'avons pas su découvrir la faute énorme qui a mérité la réprobation.

De son côté saint Luc[1] ne nous semble pas plus sévère que saint Marc. On objecte, il est vrai, comme décisifs, deux passages de cet évangéliste : vii, 9 et vii, 34. « Que non seulement les chefs, mais encore une grande partie du peuple restât incrédule, nous le voyons par les plaintes du Christ sur le manque de foi en Israël (vii, 9),... sur cette génération perverse, qui dit du Fils de l'Homme : Voyez, cet homme est un mangeur et un buveur, un ami des publicains et des pécheurs[2] (vii, 34). » — Mais il faut bien remarquer que, dans le premier texte (Lc., vii, 9), Jésus *ne se plaint pas du manque de foi en Israël;* mais émerveillé et comme transporté de cette confiance qu'un païen lui témoigne, d'espérer de lui une guérison à si longue distance, il s'écrie : je vous le dis en vérité, pas même en Israël, je n'ai trouvé une foi aussi grande, λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον. Cette exclamation proclame sans doute la supériorité de la foi du païen sur celle d'Israël; mais elle ne préjuge en rien la question de savoir si Israël lui-même croyait ou ne croyait pas en Jésus.

Le deuxième texte est plus spécieux. Parlant devant la foule (Lc., vii, 24), nous dit-on, à qui le Maître peut-il adresser ces reproches, sinon à la foule? Tout au plus, à cette dernière pouvons-nous associer les Pharisiens; mais assurément ceux-ci ne doivent pas exclure celle-

1. Nous omettons à dessein s. Mt. parce que, de l'aveu de tous, son procédé se prête très peu à des observations chronologiques. Précisément les deux textes allégués par la thèse contraire Mt., xi, 20-24 (malédiction des villes du littoral de Génésareth) et Mt., xii, 40-45 (comparaison des Pharisiens et des Scribes avec les Ninivites et la reine de l'Orient), sont rapportés par s. Luc à une époque postérieure aux paraboles du Lac, le 1er, Lc., x, 13 s., le 2e, xi 31-32.

2. Fonck, p. 29.

là. Telle est l'opinion du P. Knabenbauer : « Cum de populo et Pharisæis sermo fuerit, ad utrosque etiam hæc referenda sunt, non ad solam turbam (Weiss, Keil), neque ad solos Pharisæos (Tol., Cai., Luc., Schegg, Schanz)[1]. » Mais on ne prend pas garde que cette exégèse prête à la foule des sentiments contradictoires. D'un côté, en effet, elle a cru au Précurseur, puisqu'elle a reçu son baptême (vii, 29); d'un autre, elle l'aurait grossièrement injurié, en attribuant à une inspiration diabolique ses pratiques de pénitence, et en commettant à son endroit une sorte de péché contre le Saint-Esprit : « Jean-Baptiste est venu ne mangeant pas de pain et ne buvant pas de vin, et vous dites : il a un démon » (v. 33). C'est donc à meilleur titre que Maldonat[2] ne voit dans « les hommes de cette génération : τοὺς ἀνθρώπους τῆς γενεᾶς ταύτης » (v. 31), que les Pharisiens et les scribes, ceux-là mêmes qui se permettent à l'adresse du Fils de l'Homme les épithètes de mangeur et de buveur, d'ami des publicains et des pécheurs (v. 34). Ces insulteurs, eux, sont tout à fait dans leur rôle, puisque avant de mépriser la doctrine du Christ et de calomnier sa personne, ils ont méprisé le baptême du Précurseur, en le traitant lui-même de possédé.

Il suit de cette interprétation que le verset 34 de Luc, vii, ne préjuge pas davantage les dispositions de la *foule*. Et donc, aucun texte antérieur à la première journée des Paraboles ne prouve que le peuple ait partagé l'incrédulité haineuse et pointilleuse des Pharisiens. — Venons à l'opinion opposée.

1. *Comm. in Luc.*, in h. l., p. 265. Dans son Commentaire de saint Matthieu, xi, 16 (I, p. 451), le même auteur n'est pas moins explicite : « Atque profecto statim v. 16 turbas increpat Christus, quod neque sibi obsequuntur; e contra et illum et se gravissimis opprobriis affici. »
2. *Comm. in Matt.*, x, 16, mais en se référant à Luc, vii, 29, 30, 31.

*
* *

Dirons-nous pour autant que le peuple est exempt de faute ? que depuis qu'il court après Jésus jusqu'à cette époque, il n'a mérité aucun châtiment? Nous ne pensons pas qu'on puisse le soutenir. Et tout de suite, pour éviter tout malentendu, nous poserons une distinction. Si saint Matthieu marque expressément la faute des foules et leur punition, nous concédons que saint Marc et saint Luc ne signalent pas de changement dans leur attitude vis-à-vis de Jésus; nous concédons que, pour les trois Synoptiques, elles conservent encore à la journée du Lac, pour la personne du Sauveur, les mêmes dispositions qu'à la première heure; nous voulons même que ces dispositions enthousiastes, sympathiques, aient été s'accentuant. La faute du peuple ne consiste donc pas pour nous dans un *changement d'attitude,* mais dans la *persistance des mêmes dispositions;* elle ne consiste pas en ce que la multitude est plus mauvaise, mais bien en ce que, après tant de miracles reçus, tant d'exhortations entendues, elle n'est pas meilleure. Pour achever de préciser notre position, nous avouons encore ne pas connaître de texte en saint Marc et en saint Luc, qui formule expressément ce reproche contre la foule; il nous semble pourtant qu'il se dégage de toute l'histoire évangélique jusqu'au point où nous nous arrêtons. Il suffira de quelques développements pour en fournir la preuve.

L'apparition de Jésus, nous l'avons répété, avait, en très peu de temps, électrisé les masses. Il est trop vrai cependant que ces simples se portaient à la suite du Maître avec leurs seuls instincts charmés. Jamais prophète n'avait opéré plus de prodiges, ni répandu plus

de bienfaits; ils auraient voulu ne jamais quitter son ombre. Mais il est manifeste qu'ils s'arrêtaient à la superficie des miracles, sans descendre jusqu'à leur but, sans se demander s'ils étaient, dans la pensée du thaumaturge, autre chose que des effusions de compatissance ou de philanthropie. « En vérité, en vérité, dira Jésus en saint Jean (vi, 26), vous me cherchez, non parce que vous avez vu des miracles, mais parce que vous avez mangé des pains et que vous avez été rassasiés. » Dans ces conjonctures, leur foi demeurait une foi du dehors, vibrante d'enthousiasme, d'élan, d'effervescence, je le veux, mais ne se convertissant jamais en conviction réfléchie de l'esprit et de l'âme. A cet égard, il semble même que le divin Maître n'ait pas atteint, après plusieurs mois de ministère, les résultats d'une prédication ordinaire. Car s'il est dit à maintes reprises, que les auditeurs étaient charmés de sa parole, rien dans saint Matthieu, saint Marc ou saint Luc ne témoigne d'un effort en vue de la réaliser, nulle part ne se manifeste une velléité de conversion.

Sous ce rapport, le Précurseur avait eu plus de succès que le Messie. A sa voix étaient accourus « toute la région de la Judée et tous les Jérosolymites, et ils recevaient de lui le baptême dans le Jourdain, en confessant leurs péchés ». Si les Pharisiens avaient vite senti leur élan brisé par les saintes hardiesses du missionnaire, la foule du moins, les publicains et les soldats s'étaient soumis à tout, pour mieux se rendre dignes du Royaume qui venait.

Jésus, lui, *n'excite que l'enthousiasme et l'admiration*. Après la guérison du possédé à la synagogue, tous s'écrient : « Qu'est ceci ? Une doctrine nouvelle avec autorité ? Il commande même aux esprits impurs et ils lui obéissent ! » (Mc., i, 27). Le paralytique qui dis-

paraît emportant son grabat, ne provoque que le même sentiment, auquel pourtant cette fois s'ajoute la pensée de Dieu : ὥστε... δοξάζειν τὸν θεὸν λέγοντας ὅτι οὕτως οὐδέποτε εἴδαμεν, ils glorifiaient Dieu, disant : nous n'avons rien vu de tel. Et c'est tout. Pas un ne songe à demander pour lui-même le pardon des péchés qui avait été accordé à l'infirme.

Saint Luc a noté la même impression que saint Marc dans l'incident du possédé de Capharnaüm : « Et ils étaient frappés de sa doctrine, parce que sa parole était en puissance » (IV, 32).

Il en est de même en saint Matthieu, VII, 28 : « Les foules étaient frappées de son enseignement. » *Toujours l'admiration, mais toujours aussi l'admiration stérile, et pas un fruit du salut !*

Ce n'est pas que Jésus ne les eût fortement exhortés à s'amender. Dès son premier chapitre, saint Marc nous le montre annonçant en ces termes l'Évangile du Royaume : « Les temps sont accomplis, et le royaume de Dieu est proche. Repentez-vous et croyez à l'Évangile : μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ » (I, 15). Un peu plus tard, il enverra ses Apôtres en mission prêcher eux-mêmes la pénitence (VI, 7, 12). Néanmoins, il n'est pas dit qu'un seul auditeur du Discours sur la Montagne soit descendu en se frappant la poitrine ; il n'est pas dit que les bords du lac de Tibériade aient jamais connu les repentirs des rives du Jourdain.

S'il fallait caractériser en quelques mots cette situation de la foule vis-à-vis de Jésus, on pourrait dire qu'elle s'arrêtait plus au Thaumaturge qu'au Messie, plus au Messie populaire qu'au Messie véritable, plus au bienfaiteur des corps qu'au guérisseur des âmes, plus au diseur sympathique qu'au prédicateur. Ses

sentiments n'étaient certes ni de la haine, ni de l'indifférence; ces Galiléens aimaient Jésus et croyaient au moins en sa puissance et en sa bonté; mais ils n'avaient ni l'amour ni la foi que le Maître eût souhaités. Au fond, ils demeuraient un peuple d'impulsifs, d'irréfléchis, d'égoïstes. Ils voyaient et ne voyaient pas; ils entendaient et ne comprenaient pas; ils croyaient et ne croyaient pas ni ne se convertissaient[1].

Pourtant est-ce déjà l'heure du rejet absolu ? Après avoir usé du discours familier, courant à fleur d'intelligence, fallait-il déjà en venir au discours énigmatique, qui demeurait irrémédiablement clos pour la foule? La cause de Dieu était-elle donc si vite désespérée? Et la miséricorde divine jusqu'ici si patiente, si longanime, si ingénieuse à ménager les facilités de retour, a-t-elle donc brusqué ses procédés éternels, par une réprobation aussi précipitée qu'irrévocable ? — Si le péché des foules était pareil à celui des pharisiens, il ne faudrait sans doute pas désespérer d'obtenir une nouvelle prorogation de la peine; mais enfin, lorsque à son heure viendrait la justice, les droits de la bonté ne pourraient se dire lésés. Mais si la faute est celle que nous avons cru reconnaître, relevant plus de la grossièreté, de l'obtusion de leur intelligence que de la malice de leur

1. Nous sommes loin de prétendre que les Apôtres étaient exempts de tous ces défauts; il suffit, au contraire, de lire saint Marc pour se convaincre qu'ils n'étaient pas toujours sous la direction du Saint-Esprit. Mais, d'autre part, on aurait mauvaise grâce à oublier les vertus des Douze, leur renoncement à leurs familles, leur attachement effectif au Maître.

Du reste, s'il fallait légitimer par un argument irréfragable l'exception miséricordieuse faite pour eux dans l'économie des paraboles, il suffirait d'alléguer leur mission d'Apôtres et d'Évangélistes. Puisque la bonne nouvelle devait un jour être divulguée, il fallait bien que dès ce moment quelques-uns au moins l'entendissent; — puisque la lumière devait bientôt briller, il fallait que dès ce moment elle fût posée sur quelque chandelier (Mc., IV, 21-22).

cœur, beaucoup penseront que, dans l'hypothèse d'une réprobation si prompte, il y aurait lieu d'en appeler à la bonté contre la justice. Entre le langage clair, visant à être compris, et le langage énigmatique, voulant n'être pas entendu, afin d'endurcir et de damner, on ne brûle pas ainsi les étapes. Un homme, un chef de religion, un chef de peuple ne le ferait pas. A plus forte raison un Dieu et Jésus !

A quoi se résoudra donc le Sauveur? On comprend que, fatigué néanmoins de cette apathie des volontés, de cette fermeture des âmes, il sente la nécessité d'essayer une méthode nouvelle d'enseignement, qui secoue l'indolence, en finisse enfin avec cette passivité qui entrave l'établissement du Royaume. Une telle méthode pourra être un *châtiment, si elle punit* la foule de ses dispositions fâcheuses ; mais tout le monde voit assez qu'elle *demeure essentiellement une miséricorde.*

4. — Indices du chapitre des Paraboles.

Il y a plus ; si l'on fouille les recoins du chapitre des Paraboles, on découvre, même et surtout dans saint Marc, plusieurs indices qui dénoncent, jusque dans ces discours, l'intention d'instruire les foules, partant de les sauver. Les premiers versets du chapitre IV de saint Marc répètent plusieurs fois de suite le mot d'enseignement : v. 1, et de nouveau, il se mit à *enseigner* près de la mer : καὶ πάλιν ἤρξατο διδάσκειν παρὰ τὴν θάλασσαν ; v. 2, et il leur enseignait (καὶ ἐδίδασκεν) beaucoup de choses en paraboles. Et il leur disait dans son enseignement : καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ. — Mais si Jésus enseignait, c'est que sa parole devait être de

quelque manière accessible à son auditoire. On ne dirait pas qu'il enseigne, d'un orateur qui s'exprime dans une langue inconnue ou en des formules incompréhensibles. L'enseignement suppose un contact, une communication entre l'intelligence du maître et celle du disciple, c'est un écoulement de la vérité d'un esprit dans d'autres esprits. Or, Jésus enseignait; saint Marc a insisté sur ce point, comme dans la prévision qu'on pourrait quelque jour en douter.

Jésus n'entendait pas non plus bercer la foule, comme le lac les barques, ni jeter simplement ses discours au vent de la Transjordane. A des intervalles répétés, il rappelle ses auditeurs à l'attention. « Écoutez », dit-il avant de commencer la parabole du Semeur, et le verbe grec ἀκούετε est à l'impératif présent qui, exprimant l'idée de durée, fait appel à une attention plus soutenue. Le Maître termine encore sa parabole par la formule des avertissements solennels : « que celui qui a des oreilles pour entendre, entende » (v. 9). Mais s'il réclame ainsi l'attention, il veut qu'on réfléchisse; et si l'on doit réfléchir, est-ce donc pour ne pas comprendre?

En dépit des difficultés qu'il soulève, le verset 33 du même chapitre de saint Marc fournit un nouvel indice dans le même sens. « Et c'est en de nombreuses paraboles qu'il leur adressait la parole, selon qu'ils pouvaient l'entendre : καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον, καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν. » L'intérêt de ce verset porte sur les derniers mots : καθῶς... Maldonat les traduit sans ambage : « idem (ergo) est prout poterant audire, ac si diceret : *prout digni erant* » [1], et pour lui, à ce moment, ils étaient indignes. — C'est

1. *Comm. in Mc.*, ad h. l.

peut-être aussi l'interprétation du P. Knabenbauer, qui, d'ailleurs, se réfère à Maldonat : « Ita eis loquebatur, qualis erat animorum præparatio; inepti scilicet erant homines de turba ad veram regni naturam capiendam... Prout poterant audire, illorum hebetudinem designat [1]... » Cette interprétation paraît forcée. Prout poterant audire ne signifie pas : suivant qu'ils étaient dignes, mais suivant qu'ils étaient à même de l'entendre. Et si l'on ne doit peut-être pas écarter toute allusion aux dispositions morales, il semble bien que ces mots visent en premier lieu les dispositions intellectuelles.

Quel est donc le sens de la phrase? Isolée, elle marquerait uniquement que les paraboles avaient pour but d'accommoder l'enseignement à l'auditoire, de le mettre à la portée de ces intelligences grossières. Mais l'on ne peut séparer le v. 33 du v. 34 : « Il ne leur parlait point sans parabole, mais, en particulier, il expliquait tout à ses disciples : χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα. » Plus d'un critique estime que le sens obvie du v. 33 devient tout autre par le fait de ce voisinage. « Suivant ce rédacteur (du v. 33, qui serait encore celui de l'explication du Semeur), dit M. Loisy, les paraboles sont simplement difficiles à entendre, même pour les disciples, et c'est conformément à cette persuasion qu'il écrit : « selon qu'ils pouvaient entendre », ne songeant pas encore que les paraboles avaient pu être dites pour n'être pas du tout comprises. On ne peut aller plus loin et supposer que ce rédacteur... aurait pensé que le genre parabolique était en soi une accommodation de la vérité évangélique à l'enseignement du peuple [2]... »

1. *In Mc.*[2], p. 132.
2. *Les Év. syn.*, I, 774-775,

Mais nous ne voyons pas pourquoi on n'irait pas jusque-là. Les paraboles demeurent une accommodation, mais, — et c'est ce qu'il faut accorder au verset 34 et à M. Loisy, — elles ne sont pas une accommodation pure et simple, forçant ainsi l'entrée des esprits par leur extrême évidence; elles ne sont qu'une accommodation incomplète, une accommodation à moitié, qui laisse aux auditeurs l'autre moitié de l'effort à produire. Par elles, Jésus veut certainement instruire la foule; les paraboles sont même, à l'heure qu'il est et vu la complexité des conjonctures, le moyen le plus opportun de prêcher la « parole ». Mais, récitées sans explication, elles ne sont pas la clarté même; et en définitive, tandis que les apôtres en recevront l'intelligence entière, les foules y comprendront ce *qu'elles pourront*. Il serait peut-être mieux de dire : ce qu'elles *voudront*. Car ce qu'elles ne parviendront pas à saisir par leurs propres réflexions, elles ont la ressource d'aller en demander l'explication au Maître. Il n'est dit nulle part que Jésus ait découragé de telles bonnes volontés; il n'est nulle part insinué qu'il aurait refusé de répondre, si de semblables questions lui avaient été posées. Toutefois Jésus ne prendra jamais à l'égard de la multitude l'initiative d'un commentaire; celui-ci est officiellement réservé aux Apôtres et à quelques disciples.

Si nous ne nous faisons illusion, ces deux versets vont ainsi très bien l'un à côté de l'autre, sous la même plume, sans qu'il soit besoin d'invoquer deux rédactions différentes et contradictoires, et même en gardant à chaque mot son sens obvie. Pour le moment, nous ne voulons en retenir que ceci : Jésus enseignait encore les foules dans les paraboles.

5. — Nature des παραβολαί.

Enfin, puisque les discours qui expriment le but présentement à spécifier sont des παραβολαί, il importe de se souvenir de la notion de parabole, telle qu'elle a été déduite de l'étude des sources anciennes. Si nous sommes remontés aux premiers documents de l'histoire juive, et si nous avons laborieusement suivi le mâchâl dans les diverses phases de sa littérature, ce n'était, — on s'en sera vite aperçu, et c'est ce qui constitue l'unité de ce travail, — ce n'était qu'en vue de mieux comprendre la parabole évangélique. Or, en tout et toujours, le mâchâl nous est apparu comme un discours ayant pour but d'éclairer et d'instruire, offrant au peuple, comme dans sa superficie, des leçons populaires et réservant aux sages des profondeurs à méditer. Mais une parabole ne se comprendrait pas, qui ne visât l'instruction en quelque manière. Même les mechâlim d'Ezéchiel, que nous avons reconnus pour les plus difficiles du genre, tendaient à enseigner ; et comme le prophète doutait à bon droit de leur efficacité intrinsèque, il avait soin d'y joindre les éclaircissements nécessaires, pour que leur but fût atteint.

D'où il suit que, si Jésus n'a pas inauguré un genre nouveau, contredisant l'ancien mâchâl, sa παραβολή doit être encore pédagogique, et, comme telle, compréhensible à quelque degré. Il n'est pas nécessaire, en effet, de prouver qu'un enseignement énigmatique n'en est pas un.

Or, tous les exégètes s'accordent à reconnaître que Jésus ne fut pas un novateur en littérature ; ils veulent qu'il prolonge la lignée des grands prophètes, et que

sa παραβολή en particulier ne soit que la continuation du mâchâl traditionnel. C'est même parce qu'ils ne peuvent se faire à l'idée contraire, que MM. Jülicher et Loisy rejettent les données synoptiques, et que, sous les déformations évangéliques, ils cherchent les παραβολαί authentiques de Jésus, qui, par-dessus les scribes et le Siracide, rejoignent le mâchâl authentique des prophètes.

De cette prémisse universellement admise, découle cette conclusion à laquelle on tenterait vainement de se soustraire : Jésus n'a pas assujetti la parabole à un usage contre nature, et donc il n'a pas parlé pour n'être pas compris.

Toutefois, si le passé du mâchâl proteste contre toute théorie trop rigoriste, il est loin de favoriser la théorie simpliste, qui ne lui reconnaît qu'une note, la note éclatante, — rien qu'une clarté, celle de l'évidence, — qui ne l'admet dans un discours qu'à titre d'argument ou de pièce à conviction. Nous avons vu que toute l'histoire contredit cette conception unilatérale. On ne saurait trop le répéter, au moment où le principe doit recevoir son application capitale, le mâchâl et la παραβολή sont extrêmement souples, plastiques, nuancés à l'infini ; ils sont d'une clarté discrétionnaire, allant de la pénombre à la pleine évidence, en passant par toutes les teintes et demi-teintes.

Nous avons constaté encore que le degré de clarté variait surtout suivant la connaissance que le lecteur ou l'auditeur avaient du deuxième terme de la comparaison, de même que, dans une équation, l'évidence du jugement qui égale une quantité A à une quantité B, dépend de la connaissance que nous avons de cette dernière. Dans une parabole, on peut annoncer le deuxième terme de la comparaison, soit avant soit

après le récit; on peut le faire d'un mot ou « fusis verbis »; en termes couverts ou explicites. Et la clarté se diversifie en chacun de ces cas, suivant les circonstances concrètes.

Il faut encore noter ce point, parce qu'il est propre aux paraboles évangéliques et qu'il paraît au premier abord devoir compliquer le problème. Il peut arriver que la clarté de la parabole soit *volontairement insuffisante,* et que l'explication, qui semblerait nécessaire, soit *volontairement retenue.* Dans ce cas, la parabole est-elle encore pédagogique? Nous ne voulons pas escompter les chances que pourrait avoir la foule de la pénétrer par *ses propres efforts.* Si la parabole n'était intelligible que par là, nous serions personnellement bien près de la juger indigne du Précepteur par excellence que fut Jésus. — Et il n'importerait pas non plus beaucoup d'alléguer que quelques disciples ayant entendu l'explication de ces récits, pourraient et devraient plus tard la communiquer à la multitude. Non, l'auditoire que cherchaient en premier lieu les paraboles, c'était la foule, et l'on demande si, pour la foule, les paraboles étaient immédiatement un instrument de pédagogie.

Nous répondons catégoriquement par l'affirmative Car l'inachèvement des paraboles n'est pas irrévocable; leurs apparences d'énigmes ne sont pas absolues Seulement le Maître pose à ses explications ultérieure des conditions, qu'il ne tient qu'à chacun de réalise Si on les réalise, on reçoit la pleine lumière; sino les ténèbres s'épaississent. Mais en toute hypothèse, - ceci est capital, — la parabole conserve sa nature son but; elle demeure discours pédagogique, ne visa qu'à instruire. Le précepteur signale toujours la dire tion de sa pensée, et les auditeurs peuvent toujou

savoir qu'elle aboutit à des réalités supérieures et importantes. Cela fait, le Maître attend qu'on l'invite à lever les derniers voiles ; suivant qu'il en est sollicité ou non, il termine sa parabole ou la laisse inachevée. Pour lui, il veut toujours la fin, mais il en conditionne la réalisation. C'était son droit et même son devoir.

Nous avons assez dit que l'Évangile fut une des circonstances qui nécessitaient l'emploi de cette méthode extraordinaire de pédagogie. Il nous reste à reprendre l'économie de cette méthode, ce qui équivaut à esquisser dans son ensemble le but des paraboles évangéliques. Nous l'essaierons dans un dernier chapitre, qui sera la clef de voûte de ce travail, puisqu'il domine et unit toutes les questions jusqu'ici débattues, et que, préparé par leurs solutions partielles, il leur communique à toutes son rayonnement de solution générale.

CHAPITRE VI

ESSAI DE SOLUTION : PARABOLES DU LAC.

De ces principes une première conclusion nous semble s'imposer : c'est que la théorie qui, à l'occasion des paraboles, prête à Jésus l'intention positive et directe d'aveugler et d'endurcir les Juifs, n'est pas défendable. Contre elle, en effet, les objections sont nombreuses et, à notre avis, décisives. Si les paraboles n'ont été qu'un instrument de justice, nous demandons : 1° comment Notre-Seigneur a pu rapprocher cette campagne d'endurcissement de la mission d'Isaïe, alors que toute l'œuvre de ce prophète, discours et miracles, ne fut qu'un dernier effort de miséricorde pour sauver le peuple choisi ; 2° quelle est la *faute* qui a pu mériter une telle rigueur à cette foule enthousiaste de Jésus ; en 3e lieu, comment *ce Jésus* très bon et très miséricordieux, dont les entrailles s'attendrissent à la vue des brebis errantes et sans pasteur, exploitées par d'indignes mercenaires, comment Jésus Sauveur et Rédempteur a pu se faire l'exécuteur des sentences capitales portées contre les âmes ; 4° comment cet arrêt, qui déclare en finir avec les atermoiements de la justice, ne marque pas la moindre solution de continuité dans la bonté extérieure de

Jésus qui continue à se montrer jusqu'au bout aussi longanime, aussi condescendant. Nous demandons, enfin, 5° comment le discours pédagogique qu'est la parabole, a pu se changer tout à coup en discours intentionnellement aveuglant, et cela, sur les lèvres du meilleur des Docteurs populaires.

Comment accorde-t-on ces extrêmes et ces antilogies? — Qu'on ne dise pas que s'émouvoir de ces objections, c'est prêter l'oreille à un sentimentalisme pieux, mais faux, que renie l'Évangile! Non, ces faits sont de l'ordre le plus objectif et le plus historique. Et tous unissent leurs voix pour répéter ce mot, d'une logique inéluctable, du grand saint Chrysostome : « Si Jésus avait voulu que les Juifs ne comprissent pas et ne fussent pas sauvés, il aurait dû se taire, εἰ γὰρ μὴ ἐβούλετο αὐτοὺς ἀκοῦσαι καὶ σωθῆναι, σιγῆσαι ἔδει. » Prêter à Jésus un dessein de réprobation, suivant un mot désormais fameux, c'est enlever un diamant de son immortelle couronne de gloire.

Cette première opinion écartée, nous nous éloignons aussi, quoique à une distance sensiblement moindre, de l'opinion qui ne voit dans les paraboles qu'un *but de miséricorde*, à l'*exclusion de toute idée de châtiment*.

Nous ne ferons qu'énumérer ici nos raisons qui seront développées au cours de ce chapitre : 1° Cette opinion méconnaît la *faute de la multitude*, faute encore rémissible, encore remédiable, réelle pourtant et qui, s'aggravant chaque jour, appelle déjà un châtiment. 2° Elle ne reconnaît pas le changement pédagogique que marque dans la journée du lac l'*inauguration de la méthode parabolique*. 3° Elle ne donne pas toute sa valeur au caractère intentionnel d'*inachèvement*, par suite d'*obscurité*, qui par le fait dominait les para-

boles aux regards de la multitude. 4° Malgré une apparence de paradoxe, il nous semble que dans la thèse de la miséricorde pure, les paraboles restent imprégnées d'une *certaine rigueur* qu'on ne parvient pas à dissiper. 5° Enfin, cette opinion ne tient pas assez compte d'une *donnée traditionnelle* que, de son côté, la thèse de justice exagérait manifestement ; nous voulons parler de cette assertion qui se retrouve *sans aucune exception* au fond de tous les témoignages patristiques, plus accentuée dans l'école augustinienne, plus adoucie dans l'école de saint Chrysostome, savoir que les paraboles sont de quelque manière le *châtiment des dispositions fâcheuses de la foule.*

Sans vouloir donner à cet argument plus de valeur que les saints Pères eux-mêmes ne pensaient y en attacher, nous croyons cependant que la réaction qui s'exerce depuis quelque temps contre l'opinion rigoriste, l'a laissé dans l'ombre plus que de raison. Est-ce trop nous flatter d'oser espérer que, dans l'essai que nous présentons à notre tour, la voix traditionnelle redira son témoignage vénérable, sans excès ni rigueur d'aucune sorte, avec cette juste pondération des choses divines, qui est la marque de la vérité?

Entre ces deux opinions, — encore une fois plus près de celle-ci que de celle-là, — nous proposons le système suivant, qui, naturellement, a lui-même la modestie de ne se donner que pour une opinion. Le lecteur s'apercevra vite qu'il s'inspire, dans ses grandes lignes, de la pensée de saint Jean Chrysostome, qui est incontestablement celui des saints Pères, qui a témoigné en cette matière de plus de pénétration, et qu'il revendique aussi l'autorité de saint Jérôme et de Théophylacte.

Pour faciliter l'intelligence des pages qui vont suivre, le schéma suivant résumera le but des paraboles du lac[1], tel que nous l'entendons.

1. Par rapport *au passé*, les paraboles sont un *châtiment* de l'*indifférence*, de l'*irréflexion* des masses.

2. Par rapport *à l'avenir*, elles n'ont, dans l'intention de Dieu et dans celle de Jésus, qu'*un but de miséricorde :* instruire la foule du mieux qu'il se pouvait, en des conjonctures très complexes.

3. Mais cette miséricorde elle-même est *conditionnée :* elle exige que la multitude complète ce qui manque à la clarté actuelle de ces discours, par ses réflexions personnelles, ou mieux par des demandes d'explication.

4. Par la faute des Juifs qui ne remplissent pas ces conditions, les paraboles demeurent obscures ; elles deviennent une *occasion* d'aveuglement plus complet et d'endurcissement, qui aboutissent à la méconnaissance du Messie et de son Royaume.

5. Toutefois, les Paraboles ne sont jamais qu'une cause partielle de la réprobation qui est simultanément produite par les discours et par les faits de Jésus, d'un mot, par tout son ministère.

6. C'est en ce sens, qui est celui du contexte entier de l'Évangile, que doivent s'interpréter les *Logia* des Synoptiques, relatifs au but des Paraboles.

1. — Les Paraboles sont un châtiment des dispositions fâcheuses de la foule.

On ne saurait trop le répéter, ces dispositions

1. On verra au chapitre suivant, pourquoi les paraboles du lac doivent s'étudier à part.

n'étaient ni la haine des Pharisiens, ni l'indifférence des étrangers, mais plutôt l'irréflexion obstinée de l'intelligence, l'apathie permanente de la volonté, la persistance d'une admiration superficielle et stérile, résultat de la légèreté et de l'égoïsme. Or Jésus était en droit d'exiger davantage. On aurait dû enfin comprendre que tant de miracles et de discours tendaient à autre chose qu'à accréditer une mission prophétique ordinaire; il eût été grand temps d'envisager avec sérieux l'éventualité du Royaume, dont l'espoir avait fait tant de fois tressaillir ces peuples; il eût été grand temps de s'appliquer, chacun pour son compte, aux réformes prêchées par le Sauveur, au lieu de s'emporter aveuglément à la griserie d'un facile enthousiasme.

Mais non! Rien qu'un étonnement, se nourrissant de prodiges et toujours affamé de merveilles plus grandes.

Légitime peut-être au début, cet état d'âme devenait coupable en se prolongeant, car il supposait un *abus de grâces* peu ordinaire. A partir d'un certain degré, l'irréflexion s'explique difficilement par la seule inconscience, l'œil qui s'obstine à ne pas voir un objet placé dans une lumière discrète et propice, ne peut être qu'un œil malade; l'esprit qui ne saisit pas, malgré l'accumulation des preuves, n'est plus un esprit droit, et c'est le moment de rechercher s'il n'est pas faussé par quelque influence du cœur ou de la volonté. — Or, l'irréflexion et l'inintelligence de la foule s'élèvent à un degré qui ne s'explique que par une complicité de la volonté, tranchons le mot, par une faute. Nous ne disons pas, qu'on veuille le remarquer une fois de plus, que la malice de ces cœurs était extrême, qu'ils en étaient à l'endurcissement, que

tout était irrémédiablement perdu. Non, le péché de la foule, n'ayant pas été commis dans la pleine lumière, était encore de ceux qui se pardonnent; mais ces multitudes avaient trop reçu pour que leur attitude fût exempte de toute faute. Nous dirions volontiers qu'elles se trouvaient en état de *péché rémissible, mais cependant de péché.*

Or l'idée de faute amène assez naturellement l'idée de châtiment. Sans doute Dieu pourrait remettre la faute sans exiger du coupable aucune compensation, ni exercer sur lui la moindre représaille. Mais telle n'est pas sa manière ordinaire. Il pardonne, mais en châtiant, et il se sert du châtiment lui-même pour opérer le retour des pécheurs. — C'est pourquoi, une fois établi que les foules ont manqué à un premier appel divin, s'exprimant par la prédication de Jésus, si nous voyons tout à coup le Maître *changer de méthode,* remplacer ses exhortations ouvertes par un *enseignement incomplet,* et *qui demeure obscur tant qu'il n'est pas achevé,* déjà, de ce seul fait, nous serions enclins à établir une relation entre la faute et la pédagogie nouvelle, et nous verrions dans les paraboles un châtiment du péché. Que les paraboles poursuivent encore d'autres buts, nous le reconnaîtrons volontiers, et ce n'est pas nous qui songerons à rétrécir les intentions divines au profit d'un système, mais enfin il nous semble déjà infiniment probable que les paraboles sont un châtiment. Pour achever de faire la preuve il ne faudra plus que l'aveu explicite de quelque évangéliste.

Ces énoncés ont besoin de quelques développements [1].

1. Nous montrerons en parlant de l'obscurité des paraboles, en quoi leur enseignement demeurait intentionnellement incomplet.

Nous avons dit que pour nous, *la méthode parabolique fut inaugurée, en tant que méthode, à la journée du lac*. Avant cette date, en effet, les Évangiles ne connaissent qu'une ou autre parabole isolée. Saint Marc, par exemple, qualifie de ce nom le logion du royaume ou de la maison divisés (III, 23). On peut encore regarder comme telles les sentences de II, 17 : ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin de médecin ; — 19 : est-ce que les fils de la chambre nuptiale peuvent jeûner, tant que l'époux est avec eux? — 21 : personne ne coud une pièce de drap non foulé sur un habit vieux [1] ; — 22 : et personne ne met du vin nouveau dans des outres vieilles... Mais, sans compter que ces sentences sont *toutes* adressées aux *scribes* ou aux *Pharisiens*, aucune à la foule proprement dite, ce ne sont évidemment que des ébauches [2], des embryons des grandes paraboles évangéliques. Celles-ci n'apparaissent pour la première fois qu'à la journée du lac, et ce fait est à tout le moins significatif.

De plus, comme pour mieux montrer qu'il ne s'agissait plus d'une ou autre histoire isolée, saint Matthieu en a réuni sept en un même chapitre. Et si l'on objecte que saint Matthieu a pu, conformément à sa méthode, grouper ici des récits tenus en divers temps, on s'en rapportera du moins à saint Marc qui, lui aussi, nous donne ici trois paraboles et dont les notices surtout valent mieux pour notre thèse que deux ou trois paraboles de plus. Avant de commencer le Semeur, il dit, en effet, en manière d'introduction générale : « Et Jésus leur enseignait *beaucoup de choses en paraboles* : καὶ

1. Ce dernier proverbe porte en saint Luc, v, 36, le nom de parabole.
2. Ébauches encore bien lointaines, Luc, IV, 23 (proverbe du médecin) ; v, 36 (cf. ci-dessus); VI, 39 (les deux aveugles); — Mt., VII, 24-27 (comparaison de la maison).

ἐδίδασκεν[1] αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς πολλά » (iv, 2). Et aux versets 33 et 34, en manière de conclusion : « et c'est en de *nombreuses paraboles analogues* qu'il leur adressait la parole,... et il ne leur parlait pas sans parabole ». — Nous avons reconnu dans ces derniers mots une hyperbole; mais toute exagération, pour n'être pas une fausseté, doit être le grossissement d'un fait réel. Jésus employait donc fréquemment à cette époque et à partir de cette époque la parabole-récit. Si je ne me trompe, il y a dans cette *nouveauté*, jointe à cette *fréquence, inauguration* d'une méthode nouvelle.

Recueillons à présent les aveux des évangélistes sur les châtiments inclus dans l'enseignement parabolique.

Si notre exégèse du logion de saint Matthieu, xiii, 11-15 est exacte, on ne saurait guère souhaiter de déclaration plus nette. Répétons-le ici une fois de plus, v. 11, à la foule il n'a pas été donné de connaître ouvertement les secrets du Royaume des cieux, v. 12, parce que (γάρ) à celui qui n'a pas, on enlève même le peu qu'il a. — Comme dans l'ordre divin, disions-nous, il ne peut y avoir d'acte arbitraire ni de spoliation tyrannique, il faut que la misère actuelle de la foule ait pour cause et antécédent sa pauvreté coupable ; les paraboles punissent donc son inintelligence devant des discours plus clairs.

A la lumière de ces versets 11 et 12, ce qui suit se passe de commentaire : v. 13 : c'est pourquoi je leur parle en paraboles, *parce que* voyant ils ne voient pas,

1. Nous pensons que cet imparfait ne s'applique qu'à la période qui s'ouvre à la journée du Lac. Tout nous semble appuyer cette interprétation, et l'aoriste du v. 1 καὶ πάλιν ἤρξατο διδάσκειν qui marque la reprise d'un nouveau récit, — et tout le mouvement de ces versets : Jésus *recommença* à les enseigner, la foule *s'assembla* très nombreuse et il les *instruisait* en paraboles.

διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ, ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσιν... Ce ὅτι marque derechef entre le premier membre de phrase et le second, un rapport très étroit d'effet à cause : les paraboles sont manifestement appelées par les mauvaises dispositions de la foule, elles en sont le châtiment.

Dans saint Marc et saint Luc, au contraire, nous avouons ne connaître aucune déclaration de ce genre. Mais nous croyons que les *mêmes faits* qui dans ces deux évangélistes insinuent la *même faute,* emportent aussi le *même châtiment.* Tous les deux, nous l'avons montré, *inaugurent* à la journée du lac, la *méthode* parabolique ; tous les deux, nous le prouverons tout à l'heure, ne produisent dans les paraboles qu'une doctrine *intentionnellement incomplète.* Il nous a paru que la meilleure explication de ces faits était encore de dire que pour ces deux synoptiques aussi les paraboles sont tout d'abord un châtiment.

Ce n'est pas le logion de saint Marc, IV, 11-12, qui s'oppose à cette interprétation, puisque, ainsi qu'on l'a vu, ces versets s'accommodent aussi bien d'un châtiment tempéré que d'une miséricorde sans mélange.

Or, si cette interprétation est *possible,* elle *s'impose :* d'abord pour les raisons déjà dites ; ensuite parce qu'elle harmonise admirablement saint Marc et saint Luc avec saint Matthieu, et que, lorsqu'une conciliation de ce genre se présente avec toutes les garanties d'une solution rationnelle et satisfaisante, on n'a pas le droit de lui préférer une autre exégèse dont le seul avantage serait de créer entre les évangélistes des antilogies irréductibles.

Enfin, si l'on veut bien y prendre garde, cette idée de châtiment préliminaire dissipe seule l'impression

de rigueur dont, malgré tout, restent imprégnées les Paraboles, dans la thèse de la miséricorde exclusive. Pourquoi, en effet, si les foules n'ont pas démérité, constituer deux clans si tranchés parmi les auditeurs de Jésus, les disciples d'un côté, les foules de l'autre, et pourquoi ne pas parler à celles-ci avec plus de franchise? On répond qu'il s'agit seulement de privilèges, dont Dieu demeure le libre distributeur, que les foules ne peuvent se plaindre, puisqu'elles reçoivent le suffisant. Tout cela est très juste. Il n'en est pas moins vrai que, puisque cette restriction dans l'enseignement doit jeter les masses dans l'aveuglement et l'endurcissement, si de ce manque de libéralité on fait la volonté divine seule cause et seule responsable, je ne sais quelle impression de prédestinatianisme et de rigueur pèse encore sur les Paraboles. Tandis que, si le peuple porte déjà une culpabilité qui n'est imputable qu'à lui-même, s'il a, par cette faute, mérité le parler obscur des Paraboles, il nous semble que les choses prennent une tournure moins rigide. La bonté de Dieu est totalement libérée par sa justice; et nous-mêmes, après avoir ainsi fait la part du châtiment, nous n'en sommes que plus à l'aise pour faire plus large la part de la miséricorde.

Si la valeur de ces indices n'a pas été exagérée, le mot de châtiment, bien qu'il ne soit pas prononcé par saint Marc et saint Luc, s'intègre donc très naturellement dans leur théorie, et il comble heureusement une lacune de leur exposé.

Qu'il soit cependant entendu, une fois pour toutes, que nous ne voulons pas dépasser les prémisses dans la conclusion. C'est pourquoi nous inscrivons le mot de châtiment en tête de la théorie *de saint Marc et de saint Luc, moins comme un fait acquis et prouvé d'une*

manière irréfragable, que comme *une hypothèse qui nous semble* appuyée par des indices sérieux et qui nous paraît un joint assez heureux entre des faits certains de l'Évangile, tels que la faute de la multitude, l'inauguration de la nouvelle méthode pédagogique à la journée du Lac, la clarté volontairement incomplète des paraboles, etc...

Sous le bénéfice de ces réserves, nous nous permettons d'enregistrer dès à présent l'accord des Synoptiques sur un point qui semblait d'abord les diviser. Pour tous, les Paraboles sont un *châtiment;* il n'y a dans leurs aveux qu'une différence *d'explicite à implicite.* De cette différence d'accentuation, il nous restera cependant à rendre raison.

Rappelons enfin que, sur ce premier point, nous sommes d'accord avec tous les Pères, non seulement avec saint Augustin, l'auteur des dix-sept Questions, le vénérable Bède, mais encore avec saint Chrysostome, saint Jérôme, l'auteur de l'Ouvrage imparfait, Théophylacte, avec saint Thomas, Maldonat. C'est par là aussi que nous nous rapprochons de nombreux exégètes modernes : Knabenbauer, Fonck, Durand, Bugge etc..., qui ont relevé à juste titre ce témoignage de la tradition, encore qu'ils l'aient poussé jusqu'à une rigueur excessive.

*
* *

Les Paraboles étaient donc, en premier lieu, un châtiment. Mais qu'y avait-il en elles qui impliquât une pénalité ? Disons-le résolument : c'est *leur obscurité.*

Ce n'est pas que les auditeurs ne fussent familiers avec ces descriptions de « terres fertiles, champs emblavés, sol rocheux, buisson d'épines, chemin foulé

par les passants ». Tous ces laboureurs connaissaient le grain de blé, le grain de sénevé, le grain de zizanie ; tous ces bateliers connaissaient les barques et les filets et les poissons ; il n'y en avait pas un, parmi ces petites gens, qui n'eût assisté mille fois à la levée de la pâte domestique.

Ce n'est pas davantage que ces tableaux ne continssent une analogie étroite avec les vérités supérieures qu'ils devaient illustrer : le Royaume est bien sujet aux vicissitudes de la semence ; il lève de lui-même, comme le grain silencieux ; il se dilate comme le ferment, s'accroît comme le sénevé ; il est plus estimable et plus digne de sacrifices que le trésor ou la pierre précieuse ; il est mêlé de bons et de mauvais, comme le champ ou le filet.

Que manque-t-il donc à la clarté des Paraboles? Ce n'était pas la direction, la pointe, ce qui dans ces discours empêche de s'arrêter au sens obvie et invite à la recherche d'un deuxième terme. Aucune de ces histoires ne fournissait par elle-même un sens suffisant, inférieure, ou, si l'on veut, supérieure en cela aux contes de Nathan ou de la femme de Thécoa. Le Maître eût d'ailleurs été mal avisé de prétendre donner des instructions élémentaires aux laboureurs sur leurs champs, aux bateliers sur leur pêche, aux maîtresses de maison sur leur ménage, puisqu'ils étaient tous censés en savoir là-dessus plus que lui. Non, évidemment les Paraboles leur apparaissaient comme des figures de réalités plus hautes, comme des voiles couvrant des secrets supérieurs.

Le paraboliste venait du reste au secours de ces intuitions, en précisant le point sur lequel elles devaient se concentrer. Pour nous borner aux Paraboles du lac, six sur sept sont munies, en saint Matthieu, de l'a-

morce, dès ce moment devenue classique dans l'évangile : le Royaume des cieux est semblable à... ὡμοιώθη ou bien ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. — En saint Marc, deux sur trois débutent par une formule analogue; la Semence, qui croît d'elle-même : il en est du Royaume de Dieu, comme quand un homme jette de la semence en terre : οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ὡς ἄνθρωπος..., et le Sénevé : comment comparerons-nous le Royaume de Dieu, ou en quelle parabole le mettrons-nous? Comme un grain de sénevé qui... πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν β. τ. θ. ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν. — Il est néanmoins remarquable que le Semeur, qui ouvre la série de ces discours en saint Matthieu et en saint Marc, et qui en saint Luc figure seul pour cette journée, débute dans les trois Synoptiques ex abrupto, sans une référence quelconque au Royaume : Ἰδοῦ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων σπεῖραι; voici : le semeur sortit pour semer. On ne manquera pas non plus d'observer que c'est après cette parabole que vient la question des disciples sur le but des Paraboles; et quelques-uns peut-être ne laisseront pas de trouver le rapprochement suggestif. Ne serait-ce pas à cette absence d'indication qu'il faudrait attribuer l'obscurité du Semeur, et l'obscurité de cette première parabole n'aurait-elle pas déteint sur la demande relative aux paraboles en général ? Nous ne le pensons pas. Sans vouloir examiner si le texte original du Semeur ne contenait pas, lui aussi, la formule stéréotypée, que la tradition aurait laissé tomber pour un motif ou pour un autre, toujours est-il que son absence n'aurait nui à la clarté de la parabole qu'au cas où celle-ci aurait été l'unique de cette journée. Car, si elle fut suivie des six autres de saint Matthieu, ou seulement des deux autres de saint Marc, ce n'est pas prêter grande intelligence aux auditeurs, que de supposer

que ces dernières suppléèrent à la lacune de la première ; il était trop évident, en effet, que toutes traitaient le même sujet, et, par suite, que le Semeur, non moins que l'Ivraie ou le Filet, se rapportait au Royaume de Dieu.

Il faut aller plus loin, et dire : le Semeur eût-il été énigmatique pour le motif signalé, son obscurité ne pouvait influer sur la question générale du but des paraboles. Celle-ci, en effet, vise, non pas une parabole en particulier, mais au moins toutes celles du Lac. « Pourquoi leur parlez-vous *en paraboles ?* » interrogent les disciples ; et la réponse de Jésus n'a pas une portée moindre, puisqu'il énonce la théorie du châtiment *par les paraboles.* Le châtiment, sans doute, serait bien près d'être dérisoire, s'il se bornait à l'obscurité d'une histoire ; l'endurcissement, qui doit résulter de la nouvelle économie parabolique, serait d'une nature bien extraordinaire, s'il n'était sanctionné que par un seul discours. Le cas du Semeur n'est donc pas à exagérer ; il faut le regarder comme fortuit plutôt que comme intentionnel, en tout cas comme n'ayant sur les autres paraboles aucun rejaillissement de quelque importance.

Ces diverses causes ainsi écartées, l'obscurité des paraboles ne peut provenir que du deuxième terme de ces comparaisons, du concept même du Royaume de Dieu. C'est un fait reconnu de tous, que les masses populaires étaient en possession d'un idéal du Royaume qui, sur plusieurs points essentiels, différait de celui de Jésus. Par suite, lorsque dans les discours de Jésus il était question de Royaume, le Maître visait un sens et les auditeurs en entendaient un autre. Encore si Jésus eût amplement développé son concept propre, les points de contact et les points de divergence

eussent été mis au net ; mais, comme il ne procédait guère que par allusions, par instructions discrètes et voilées, les esprits ne trouvaient plus un terrain défini où s'accorder. Les auditeurs sérieux, s'il en existait, devaient en éprouver un malaise, et aviser aux moyens de le faire cesser ; les autres, la grande multitude, se contentaient de ne pas comprendre et passaient outre. Il nous semble que la principale cause d'obscurité est là.

Quant à apprécier dans quelle mesure la foule était dans l'impossibilité d'entendre les paraboles, il faudrait commencer par établir la teneur adéquate de sa dogmatique du Royaume, et déterminer ensuite exactement les divergences qui la séparaient de celle de Jésus. On sait combien cette tâche est malaisée ; ce serait sortir des bornes de ce travail, que d'essayer de l'entreprendre. Il ne suffit pas, en effet, pour connaître la notion populaire du Royaume, d'étudier cette notion dans l'Ancien Testament ; trop d'influences plus ou moins étrangères à l'Écriture agissaient depuis des siècles sur le peuple. Il ne faut pas davantage espérer de la retrouver dans sa pureté dans la littérature apocryphe ; car il est toujours difficile en cette matière de préciser jusqu'à quel point les théories apocalyptiques reflétaient les seules idées des cercles savants, et jusqu'à quel point elles traduisaient ou façonnaient les idées populaires.

Aussi bien, n'est-il pas besoin de toutes ces recherches pour le but limité que l'on se propose ici. Les quelques traits fournis par le Nouveau Testament laissent entrevoir par quelles imaginations le concept de la foule s'opposait à celui de Jésus. Pour la multitude, le Royaume de Dieu, c'était, au premier plan, la restauration de l'antique royaume d'Israël. Les

Apôtres, qui, durant tout le ministère, ont vu reculer de plus en plus l'échéance de cet événement, ne laissent pas de l'espérer pour un avenir prochain ; à plusieurs reprises, ils se préoccupent de la place qui leur reviendra et du rôle qu'ils joueront dans le royaume restauré. « Les disciples s'approchèrent de Jésus, disant : Quel est le plus grand dans le royaume des cieux ? » (Mt., xviii, 1 ; cf. Mc., ix, 33-34 ; Lc., ix, 46)[1]. Un peu plus tard, les deux fils de Zébédée, par une démarche habile, veulent s'assurer les deux sièges de droite et de gauche à côté du trône royal (Mt., xx, 20-22 ; Mc., x, 35-37).

Ces espérances semblent avoir éprouvé un naufrage momentané durant la passion et la mort de Jésus ; pourtant, la vivacité des rêves dont les disciples s'étaient longtemps bercés, se traduit encore dans les regrets découragés des disciples d'Emmaüs : « nos autem sperabamus, nous espérions qu'il rachèterait Israël » (Lc., xxiv, 21). — Le même jour les espérances ressuscitaient avec le Christ, et, sur le chemin de l'Ascension, les Apôtres en sont encore à se demander si l'heure n'est pas venue de « l'apocatastase » ou restauration nationale[2].

Naturellement les foules sont encore plus impétueuses. Après la première multiplication des pains, elles ont cru toucher au terme de leurs désirs, par un hardi coup de main, en reconnaissant pour Roi le Thaumaturge. Trompées dans leur attente par la fuite de Jésus (Jean, vi, 14-15), elles ne se désistent pas encore. Plusieurs fois sans doute, dans la suite, le bruit dut courir parmi le peuple que le Royaume allait inconti-

1. Cf. Lc., xxii, 24.
2. Act. i, 6 : Κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ.

nent s'inaugurer ; mais la nouvelle s'en répandit surtout peu de jours avant la passion, tandis que Jésus montait de Jéricho à Jérusalem. « Il dit cette parabole, parce qu'il était près de Jérusalem, et qu'ils pensaient que le royaume de Dieu allait tout à coup se manifester : ὅτι παραχρῆμα μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεσθαι » (Lc., xix, 11). Par quels prodiges et sous quelle forme l'événement allait-il se produire ? On ne le savait sans doute pas ; les aspirations devaient être aussi imprécises qu'elles étaient ardentes. Toujours est-il que la multitude crut à l'inauguration, le jour des Palmes, lorsqu'elle criait :

« Béni celui qui vient au nom du Seigneur !

« Béni le Royaume de notre père David, qui vient ! » (Mc., xi, 10). Elle saluait du même vivat le Roi et le Royaume, sans plus se souvenir de la déclaration du Sauveur : le Royaume de Dieu ne vient pas de manière à frapper les regards, comme une chose qui s'observe : οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, (Lc., xvii, 20).

Dès lors, comment ces âmes grossières pouvaient-elles s'abstraire de leurs idées invétérées, pour appliquer à leur Royaume les vicissitudes décrites dans la parabole du Semeur ? Comme si tous les Juifs n'étaient pas de droit les fils du Royaume ! Comme s'ils avaient à se soumettre à des conditions préalables pour y être admis, et comme s'il appartenait à des contingences externes de contredire un privilège de nature ! — Et plus loin, pouvaient-ils assimiler les humbles développements de la semence croissant d'elle-même et du sénevé, ou la dilatation modeste d'un ferment de ménagère, à leur Royaume éclatant ? Pouvaient-ils même lui reconnaître un point de départ aussi insignifiant qu'une graine ou une poignée de farine, eux qui espéraient une cité descendant toute faite du ciel ou surgis-

sant dans les mêmes conditions de la terre, παραχρῆμα ἀναφαίνεσθαι?

On remarquera que les Apôtres, frères de cette multitude, n'ont pas saisi mieux qu'elle le Semeur ou l'Ivraie. Les mêmes obstacles empêchaient les mêmes effets. Il serait très intéressant, à ce propos, d'analyser, dans l'esprit des Douze, la rencontre du concept de Jésus avec leur concept populaire. Il nous semble que, sans abdiquer aucune de leurs espérances, ils se contentèrent longtemps de faire à celui-là une place à côté de celui-ci, se résignant pour le moment à un idéal plus humble, mais attendant pour un avenir plus ou moins prochain la phase éblouissante. Nous avons vu combien était vivace leur idéal premier, même au jour de l'Ascension, après plusieurs mois de commerce avec l'Instituteur de l'idéal contraire. Il ne faudra rien moins que les charismes de la Pentecôte, l'approfondissement de la doctrine de Jésus et les leçons de l'expérience pour porter le coup de grâce à leur messianisme national et les ouvrir enfin au messianisme spirituel.

Cette comparaison fait mieux ressortir l'infériorité de la foule en face des paraboles. Pour empêcher qu'elle ne prît acte des déclarations fragmentaires de Jésus, il suffisait que les deux concepts ne fussent point identiques; dès lors la doctrine évangélique trouvait barré le chemin des esprits. Jésus parlait en paraboles, et la foule ne l'entendait point.

Est-ce à dire que les Paraboles fussent en soi lettre fermée pour le peuple? Plusieurs exégètes, nous l'avons vu, pensent que celui-ci pouvait toujours en tirer quelque profit. Elles promettaient, en effet, une expansion rapide et notable du Royaume, elles en relevaient la dignité et le prix. Autant d'idées qui pouvaient être reçues immédiatement dans le patrimoine populaire et

mises en circulation. — Personne ne niera que cette hypothèse ne soit plausible théoriquement. Pourtant, si les Paraboles se présentaient à la foule comme une masse de ténèbres, est-il probable qu'elle songeât à y discerner quelques parcelles lumineuses? Si elles formaient un bloc intangible, est-il vraisemblable qu'elle s'essayât à en détacher quelques fragments? On notera cependant que les Apôtres déclarent comprendre le Trésor et la Perle, sans que ces deux petites paraboles leur aient été expliquées (Mt., xiii, 51).

Quoi qu'il en soit, toutes choses pesées, on peut se croire en droit de conclure que les Paraboles *comportaient un châtiment en ce qu'elles étaient obscures, et cette obscurité venait de ce que les Paraboles se référaient, par allusions extrêmement discrètes, à un concept du Royaume de Dieu qui, en des traits essentiels, ne correspondait pas au concept populaire.*

2. — Les Paraboles sont essentiellement une miséricorde.

Hâtons-nous de préciser les proportions exactes que comporte à nos yeux le châtiment. Il est si peu voulu en lui-même et pour lui-même, il représente si peu dans l'intention divine un terme absolu et définitif, qu'au contraire *il est tout entier ordonné* à *la miséricorde*. Ce n'est qu'une première étape nécessaire, aussitôt dépassée; ce n'est qu'une première sévérité aussitôt transfigurée par l'amour, s'intégrant elle-même dans un système de miséricorde et servant les desseins de la bonté. Nous verrons, en effet, plus loin, comment l'obscurité qui constitue le châtiment des paraboles, était destinée surtout à provoquer dans la foule la ré-

flexion et l'intelligence. Si je ne me trompe, nous avons là un exemple de la manière transcendante dont les attributs de Dieu les plus opposés en apparence se concilient. La *justice* est satisfaite, puisqu'elle inflige un châtiment, mais en même temps la punition est si heureusement choisie, qu'elle contribue aux desseins de la *bonté*.

Nous pensons donc que *la miséricorde constitue le but principal, le but essentiel, le but dernier des Paraboles*. Ce point important se prouve par tous les arguments qui nous ont servi à réfuter la thèse rigoriste : l'exemple d'Isaïe dont le Sauveur se réclame et qui ne cessa d'inviter les peuples à la fidélité à l'égard de Iahvé ; — l'unité du caractère de Jésus, qui, même après les Paraboles et jusqu'à la fin, poursuit sa mission de Thaumaturge et de Docteur, en un mot de Sauveur ; — les droits de la bonté divine sur la justice, tant qu'une faute proportionnée n'a pas mérité la peine capitale de tant de milliers d'âmes ; — la volonté d'enseigner que Jésus affirme jusque dans les Paraboles ; — enfin la nature de la Parabole elle-même, qui répugne à la mission d'obscurcir. Ces cinq preuves, dont la valeur individuelle est sans doute inégale, forment, réunies, un faisceau qu'on n'a pas encore disjoint, et qu'on ne disjoindra pas. Jésus ne *voulait* donc pas aveugler, il *voulait* éclairer et instruire ; il ne *voulait* pas endurcir, il ne *voulait* qu'une chose, convertir. Son but était que tous les Juifs le reconnussent pour Messie, qu'ils devinssent membres du Royaume, et, comme tels, bénéficiaires de tous ses avantages spirituels. Les Paraboles étaient, dans sa pensée, un traité populaire du Royaume, auquel la profusion des comparaisons donnait même la physionomie d'un catéchisme en images. Bien comprises, elles eussent répandu dans

la multitude des notions exactes sur ces réalités religieuses; elles eussent éliminé, corrigé, enrichi, surélevé les notions en cours, et préparé les esprits à reconnaître le vrai Messie dans l'humble fondateur de royaume qu'était Jésus. Et, avec la foi, tous les biens surnaturels auraient afflué.

Nous ne voudrions pas cependant que ce mot de miséricorde pût prêter à la moindre confusion, si légère fût-elle. Dans notre pensée, miséricorde s'oppose à rigueur et domine le *but* des paraboles dans toute son extension. La miséricorde, c'est donc d'abord l'intelligence de la doctrine prêchée dans les paraboles, surtout de la vraie nature du Royaume; c'est ensuite l'entrée dans le Royaume avec la jouissance des bienfaits qu'entraîne cette incorporation. Parmi ces bienfaits, le logion actuel signale seulement la rémission des péchés et la conversion (Mc., IV, 12ᵇ). Là, peut-on dire, se bornent les *préoccupations historiques* de l'Évangile en cet endroit. Sans doute, les théologiens trouveront que les concepts de grâce sanctifiante et de salut éternel rentrent normalement dans ce cadre; et nous-même n'aurions aucune peine à concéder que ces idées se devinent au deuxième plan, qu'elles flottent, pour ainsi dire, à l'horizon de notre péricope. Néanmoins, nous préférons nous en tenir aux limites perçues de l'Évangile, et, sans éliminer d'ici les préoccupations théologiques, les omettre.

Telle était donc la grande miséricorde des Paraboles, instruire le peuple du Royaume messianique, pour l'y faire entrer et le faire bénéficier de ses avantages.

3. — Conditions apportées à cette miséricorde.

Mais à cette miséricorde il y avait des conditions. Des paraboles claires par elles-mêmes, ou suffisamment interprétées, eussent été la miséricorde pure et simple, la miséricorde épanouie. Des paraboles difficiles, obscures, y apportaient des conditions et des réserves.

Et tout d'abord pourquoi?

En premier lieu, nous l'avons dit et nous n'y reviendrons pas, parce que les Paraboles devaient être aussi un châtiment.

En second lieu, et nous insisterons davantage sur cette cause, parce que, à ce point du ministère, il était nécessaire que la parole de Jésus s'entourât de précautions. Il est remarquable, en effet, que le cycle des paraboles s'ouvre avec les instructions ex professo, si l'on peut s'exprimer ainsi, sur le Royaume de Dieu. Tant qu'il n'a fait que disserter sur la Loi, relever ou élargir la morale, le Maître s'est servi d'un langage simple et ouvert, ne recélant aucune profondeur intentionnelle. Le Discours sur la Montagne eût pu passer pour un appendice aux thèmes sapientiaux des Proverbes ou de l'Ecclésiastique. N'ayant pas à craindre de se compromettre en béatifiant les petits, les pauvres, les purs, Jésus n'avait que faire des détours oratoires ; sa parole était l'équation de sa pensée, quand il disait : « Bienheureux, vous, les pauvres, parce que le Royaume de Dieu est à vous ; bienheureux, vous qui avez faim maintenant, parce que vous serez rassasiés, etc. » (Lc., vi, 20).

Mais, dès qu'il aborde la *nature* du Royaume, brus-

quement il s'enveloppe de paraboles. C'est qu'à ce moment se terminait la phase des préliminaires évangéliques et que s'ouvrait l'affaire capitale. Or, il était aussi délicat de parler du Royaume que du Messie devant ces auditoires galiléens. D'un côté, le corps des Pharisiens et des scribes n'épiait qu'une occasion de se scandaliser, de crier à la prétention, voire au blasphème; d'un autre côté, avec le peuple, les choses menaçaient toujours de tourner au délire, et ici le délire menait directement au tragique. D'un côté donc, Jésus avait à ménager des susceptibilités aussi ombrageuses que vigilantes; de l'autre, il devait se garder des excès d'une bonne volonté au service de préjugés irréductibles. Néanmoins il ne pouvait plus se taire. L'heure était venue de déclarer de quelque manière l'objet de sa mission. Il allait le faire, en soumettant sa parole à un système de précautions, qui constituent précisément l'économie de la révélation messianique.

A ce point de vue, peut-être ne sera-t-il pas sans quelque utilité, en dépit de la difficulté du problème qui va être effleuré, de rapprocher l'économie du titre: *Fils de l'Homme*, de l'économie des paraboles elles-mêmes. Il semble, en effet, que les paraboles jouent, par rapport au Royaume, une partie de l'office que remplissait le vocable de Fils de l'Homme vis-à-vis du concept de Messie. Devant transmuer le concept populaire du Messie au concept véritable, et ne pouvant opérer ce changement au grand jour, Jésus chercha un moyen terme sous le couvert duquel il pût réaliser son programme. Ce terme fut le Fils de l'Homme. Protégé par ce vocable, le Maître put lancer ses idées, sans provoquer d'effervescence exagérée; il put se faire pressentir et se manifester sans prononcer le nom redoutable. Quand il mourut, l'œuvre qu'il avait à accom-

plir se trouva faite; il lui suffit d'apposer le nom du Messie au bas de la Rédemption opérée par le Fils de l'Homme. Toutes proportions gardées, les Paraboles furent un instrument analogue dans la manifestation du Royaume; elles furent le voile à la faveur duquel le Sauveur exposa son concept, sans exaspérer ni la haine ni l'enthousiasme. Tel que ce concept pouvait transparaître, les Pharisiens durent le trouver inoffensif, et les foules insignifiant; néanmoins la doctrine était exposée, et, pour la faire acclamer, il eût suffi d'expliquer les figures ou de les achever.

Cette cause du parler parabolique est en partie indépendante des mauvaises dispositions de la foule. A supposer que celle-ci se fût montrée plus docile, il est probable que Jésus eût encore pris ses mesures contre la jalousie des Pharisiens, et même contre l'excitabilité des Galiléens. Il lui eût fallu graduer la pénétration du nouveau concept du Royaume, en même temps que tempérer l'impression produite par l'évanouissement des premières espérances. Il est donc possible que, en toute hypothèse, le Maître eût récité des paraboles. Mais rien ne prouve qu'en d'autres conjonctures, elles fussent restées systématiquement inachevées, comme elles le sont; les procédés ne manquent certes pas pour doser la clarté de ces discours, et nul ne peut douter que, dans un ordre de choses différent, Jésus n'eût su trouver encore le mode d'enseignement le plus approprié aux circonstances.

Mais, sans plus nous inquiéter de cas irréels, un fait est certain, c'est que, les dispositions des esprits et des cœurs étant celles que nous avons dites, Jésus mit des réserves à son enseignement, résolu à ne faire bénéficier des compléments omis que ceux qui rempliraient certaines conditions. Ce sont ces condi-

tions qu'il faut maintenant essayer de déterminer.

Pour établir nos positions en toute franchise, nous commençons par déclarer sans détours que nous n'apprenons ces conditions d'aucun texte positif. Ceux-là donc qui n'accordent créance qu'aux textes explicites, ne pourront être satisfaits de ce que nous allons dire. Mais il est un plus grand nombre de personnes, même parmi les critiques, qui veulent bien ne pas écarter *a priori* les déductions résultant d'indices certains, et qui pensent que de telles conclusions peuvent monter de degré en degré jusqu'aux hautes probabilités et jusqu'aux confins de la certitude. C'est à cette dernière catégorie de lecteurs que nous adressons ces lignes.

Deux faits nous paraissent indiscutables : le premier, que Jésus voulait instruire la foule ; le second, que les paraboles qu'il y emploie sont obscures, et cela parce que incomplètes. Or si aucune nouvelle donnée ne vient les unir, ces deux faits jurent ensemble : de même qu'on ne produit pas de la lumière avec de l'obscurité, on n'enseigne pas avec des énigmes. Il est donc nécessaire de suppléer le trait d'union ; et ce ne peut être que par ceci : le Maître attendait une contribution étrangère pour achever ses paraboles et leur faire atteindre leur but ; il attendait que la foule remplît certaines conditions.

Il ne sera pas téméraire de conjecturer quelles étaient ces conditions, d'après les défauts mêmes que nous reconnaissons présentement à la foule. Nous avons vu qu'elle péchait surtout par apathie, irréflexion, impulsion de pure surface et d'entraînement. Les esprits étaient charmés, oui ; mais ni les âmes n'étaient prises, ni les cœurs n'étaient changés. N'était-il pas à craindre à ce jeu, que les derniers mois du ministère ne s'écoulassent, comme les précédents, en démonstrations

infructueuses? Il fallait en finir. *Désormais Jésus veut que la foule réfléchisse.* « Écoutez », dit-il en commençant le Semeur; et c'est intentionnellement qu'il ne raconte qu'une histoire non satisfaisante. Mais, sous les plis de la parabole, il fait volontairement palpiter une réalité, dont il escompte les attraits. Puis, comme pour achever de tourner les esprits vers cette obscurité voulue qui flotte sur sa narration, Jésus clôt ses paroles par le solennel *comprenne qui peut :* que celui qui a des oreilles pour entendre, entende! La pire des éventualités que redoute l'orateur, c'est que la parabole ne glisse encore sur ces esprits étroits et durs, sans les amollir ou les dilater. Voilà pourquoi il l'entoure d'obscurités, qui, dans son intention, sont un *stimulant,* une *provocation.*

On pouvait répondre de deux manières aux désirs du Maître : en approfondissant les paraboles par la réflexion personnelle, ou en en demandant formellement l'explication. Que si ces esprits étaient trop grossiers pour pénétrer par eux-mêmes les figures du discours et les achever, ils pouvaient toujours faire parvenir à Jésus l'aveu de leur impuissance; ils pouvaient, comme les Douze et le petit groupe de disciples, s'approcher et dire : Maître, expliquez-nous la parabole du Semeur, la parabole de l'Ivraie. Croit-on sérieusement que Jésus eût évincé de pareilles demandes? Tous les arguments élevés contre la thèse de pure justice s'y opposent.

Mais Jésus était aussi en droit de réserver ses commentaires pour qui lui manifesterait le désir de les connaître. M. Loisy cependant objecte : « Quant aux intentions de Jésus, on ne saurait admettre qu'il ait subordonné systématiquement la proposition des vérités essentielles, qui étaient aussi des vérités élémen-

taires, à une démarche que tous ses auditeurs ne pouvaient pas faire ; on ne les voit pas bien venant l'un après l'autre demander un supplément d'instruction ; et l'on voit encore moins celui qui a raconté l'histoire de la Brebis perdue et celle du Fils prodigue, imaginer un moyen de tenir son public à distance de la vérité[1]. »

Pour ce qui est de la bonté de Jésus, nous nous flattons de la sauvegarder dans notre explication. Nous ajoutons de plus, que si cette bonté ne doit pas être absorbée par un rigorisme injuste, il ne faut pas davantage qu'elle s'affaisse dans une débonnaireté excessive. Faute de s'en souvenir, l'exégèse verse dans le sentiment ; et le sentiment qui n'est pas étayé de raisons, devient trop aisément du sentimentalisme.

Quant aux démarches de la foule, rien ne sert de vouloir les couvrir de ridicule. Personne ne parle de processions à la queue leu leu ; personne n'évoque l'image de multitudes s'acheminant en file indienne ou par petits paquets vers des audiences privées. Il suffisait d'une démarche collective ; il aurait peut-être même suffi que, sur le bord du Lac, avant que la barque du Maître n'eût gagné le large, une voix s'élevât pour demander au nom de tous l'explication nécessaire. Il va sans dire que la foule en possession du commentaire aurait pu le répéter aux empêchés et aux absents. Mais il fallait un mouvement, un mot.

L'objection ne nous semble pas sérieuse.

En résumé, les Paraboles sont un *châtiment*, parce qu'elles sont incomplètes et obscures ; elles ont une *miséricorde*, parce que tout de même elles contiennent une haute doctrine, dont Dieu veut que la foule soit instruite ; elles sont une *miséricorde conditionnée*, parce

1. *Les Év. syn.*, I, p. 750 ; *Ét. év.*, p. 95.

que l'intelligence de cette doctrine est subordonnée à une coopération de la foule, réflexion personnelle, ou demande d'explication. Mais évidemment c'est *la miséricorde qui domine,* puisque ce qui constitue le châtiment, c'est-à-dire l'obscurité, n'est encore qu'un stimulant pour mieux assurer l'effet de la miséricorde.

4. — Résultat des Paraboles.

Telle était l'économie intentionnelle des Paraboles.

Qu'en fut-il en *réalité de ce plan divin?* Il suffit, pour répondre, de regarder la suite de l'histoire. La foule continue à Jésus sa sympathie irréfléchie et superficielle; elle continue de courir après son Thaumaturge et son Docteur; et il est vraisemblable qu'elle se retire simplement charmée de discours qui auraient dû exaspérer sa curiosité et provoquer en elle un malaise salutaire. Pas une démarche, pas une demande explicite ou implicite d'un supplément aux Paraboles. Et la grâce des Paraboles passe au-dessus de la foule, sans presque l'effleurer; on ne s'enquiert pas du Royaume, de son origine, de sa vraie nature, de ses exigences; les yeux restent fermés, les oreilles bouchées; les cœurs s'endurcissent; les paraboles, qui auraient dû instruire, apposent comme les scellés divins sur ces âmes obstinément closes; le peuple Juif réprouve son Messie; à son tour il est réprouvé.

Aussi bien, cette multitude est-elle profondément travaillée par les menées pharisiennes. Déçue, au fond, de ne pas voir descendre du ciel son Royaume grandiose, elle n'est pas à l'abri d'un revirement subit d'opinion, qui lui fera renier son Thaumaturge et cru-

cifier son Sauveur. Ce jour-là sa réprobation sera consommée.

Faut-il entendre par là la *réprobation morale,* ou bien la *réprobation nationale,* le rejet d'Israël en tant que peuple choisi ? Nous pensons que cette dernière n'est directement visée ni dans le texte d'Isaïe, ni dans celui des Synoptiques. La note d'Isaïe paraît être, en effet, toute spirituelle, comme il ressort surtout de la finale (v. 10) :

> Que son cœur ne comprenne pas ;
> qu'il ne soit pas guéri une nouvelle fois !

Saint Matthieu se contente de reproduire la version des Septante, qui ne parle non plus que de guérison : μή ποτε... ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς. Saint Marc traduit avec plus de relief la pensée de l'original : μή ποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς : de peur qu'ils ne se convertissent et qu'il ne leur soit pardonné. S'ils rejettent le Rédempteur, ils ne sauraient être rachetés de leurs péchés.

Pourtant il est malheureusement trop vrai que cet endurcissement moral entraînera à son tour le rejet national du peuple juif. Ainsi les calamités s'ajoutent aux calamités, frappant d'abord les individus, et, par eux, atteignant la nation.

En face du but des paraboles, voilà leur résultat!

5. — Les Paraboles, cause partielle de l'endurcissement des Juifs.

Pour ne tomber dans aucune exagération, il est nécessaire d'ajouter que ce malheur ne fut pas le

résultat des seules paraboles. Celles-ci n'en furent que l'*occasion partielle,* ou, si l'on veut, au sens sémitique, elles n'en furent que la *cause partielle.* La cause ou l'occasion totale ne doit s'étendre à rien moins qu'au ministère entier du Sauveur. Nous avons, en effet, appris en particulier de Jean, XII, 37-40 que les *miracles* n'avaient pas laissé d'influer sur l'endurcissement des Juifs.

Et même, si l'on observe attentivement les textes, en tenant compte des rejaillissements réciproques qu'exerçaient l'un sur l'autre les phénomènes évangéliques, il apparaît que les deux principales réalités, la messianité de Jésus et son royaume, possédaient chacune son mode distinct de révélation, le *Messie* devant surtout se manifester par les *miracles,* et le *Royaume* par les *discours,* spécialement par les paraboles.

Le premier fait se déduit, entre autres textes, de la question des envoyés de Jean-Baptiste et de la réponse de Jésus ? « Êtes-vous celui qui doit venir, demandent les Joannites, ou devons-nous en attendre un autre ? — Allez, répond Jésus, annoncez à Jean ce que vous avez entendu et vu. Les aveugles voient, les boiteux marchent..., les morts ressuscitent, les pauvres sont évangélisés » (Mt., XI, 3-4). C'est assez dire que Jésus prouvait sa messianité par ses miracles. — Quant à l'objet propre des paraboles, il est évident que c'était la manifestation du Royaume.

Miracles et paraboles étaient donc les deux facteurs principaux de la révélation messianique. En fermant leurs yeux aux miracles, les Juifs les fermèrent au Messie ; et ils méconnurent le Royaume, surtout parce qu'ils ne profitèrent pas des paraboles.

*
* *

6. — Nous revenons enfin au texte des Synoptiques; et ici nous avons intérêt à nous souvenir comment, jusqu'à présent, nous avons conduit le problème. Nous avons commencé par étudier le logion sur le but des paraboles, d'après les trois Synoptiques, et nous avons tâché, en écartant toute préoccupation théologique, d'en comprendre le sens littéral, le sens obvie. Ce sens était le suivant.

En saint Marc et en saint Luc, les apparences nous en ont d'abord paru très rigoristes; les paraboles semblaient dites exprès pour aveugler et endurcir les foules. Mais après avoir fait appel à la théologie sémitique, nous avons reconnu aussitôt que ces versets n'exprimaient en définitive qu'un résultat et qu'ils laissaient de côté la question du but des paraboles.

Saint Matthieu, lui, nous a dit clairement une chose : que les paraboles étaient le châtiment des dispositions fâcheuses de la foule; mais il ne nous a pas appris si ce but absorbait toute l'économie de ces discours ou si lui-même s'effaçait devant un dessein plus important.

Ces points établis, sans plus nous souvenir de ces textes, nous nous sommes appliqué à saisir le caractère des personnes et des choses évangéliques, dans lesquelles ce logion est encadré et nous avons conclu que, au moment où s'inaugure l'enseignement parabolique, la foule, bien que coupable, n'a cependant pas encore mérité la réprobation : tout en la châtiant déjà, Jésus veut, autant et plus que jamais, l'instruire et l'introduire dans son Royaume.

Loin de se contredire, ces conclusions s'harmonisent parfaitement. Les paraboles peuvent être et elles sont

en réalité tout à la fois un châtiment et une miséricorde : un châtiment d'abord, une miséricorde ensuite; le châtiment comme un préliminaire obligé, ordonné tout entier vers la miséricorde; la miséricorde voulue pour elle-même avec toutes les énergies de l'amour divin et toute la tendresse du Cœur de Jésus.

Par là nous gardons au logion le sens que nous avait d'abord révélé son exégèse; mais nous le complétons par l'exégèse générale de tout l'évangile, sûr de lui restituer ainsi sa vraie place et sa juste valeur.

Que si quelque partisan de la thèse rigoriste se plaignait encore des adoucissements que nous avons apportés aux ἵνα et aux μή ποτε des synoptiques, ce serait le moment de lui rappeler une dernière fois que ces paroles des évangélistes ne sont qu'une citation, implicite dans saint Marc et saint Luc, explicite dans saint Matthieu, mais toujours et uniquement une citation. Nous lui ferions remarquer que Jésus n'a jamais exprimé sa pensée sur une matière aussi délicate en *une formule personnelle;* la seule fois qu'il en parle, il emprunte à autrui des expressions toutes faites, qu'il introduit telles quelles dans son discours.

Il serait donc souverainement injuste de s'obstiner à interpréter ces versets avec les seules ressources de la philologie grecque. Le simple bon sens a toujours dit qu'il fallait conserver aux citations, dans le texte nouveau où elles s'incorporent, le sens qu'elles avaient dans le contexte primitif, si rien ne prouve qu'on leur a fait subir une déviation. Or, tout Juif contemporain de l'Évangile devait être instruit de la vraie signification d'un texte aussi important? Si je ne me trompe, le midrach du samedi à la Synagogue, avait plusieurs fois développé le canevas suivant : Iahvé dit au prophète : « Va, prêche à ce peuple ; sans doute il se montrera sourd

à tes exhortations, et tes paroles ne serviront qu'à l'aveugler et à l'endurcir, au point qu'il rendra le pardon impossible ; mais parle-lui tout de même. Son ingratitude ne doit pas décourager les efforts de ma bonté. »

Nous ne disons pas, qu'on veuille bien le remarquer, que la situation évangélique doive à tous égards être assimilée à la situation du prophète, au point d'exclure des paraboles toute idée de châtiment, si bien établie qu'elle soit par ailleurs. Mais ce que nous prétendons, — et ce que personne ne nous contestera justement, — c'est qu'il faille conserver l'analogie principale qui a motivé sur les lèvres de Notre-Seigneur la référence isaïenne. Or, s'il en est ainsi, Jésus nous autorise lui-même à paraphraser le logion des Synoptiques, comme il suit : aux apôtres les mystères de Dieu sont montrés à découvert ; mais à la foule ils ne sont donnés qu'en paraboles. Ils lui sont néanmoins présentés pour qu'elle les comprenne ; et elle les comprendrait, si elle le voulait. Il lui arrivera malheureusement de s'aveugler encore à leur occasion, de s'endurcir, de se fermer définitivement à la Rédemption. Néanmoins, ma miséricorde aura essayé de ce dernier moyen pour la sauver.

Dans ces textes, nous renonçons à atténuer la force des conjonctions פן ou ἵνα ; nous ne voulons torturer ni un mot ni une lettre. Nous reconnaissons à ces logia les *apparences* les plus rigoristes. Mais nous nous croyons en droit d'adoucir *les pensées,* non pas au nom de la philologie ou de la grammaire, mais au nom de la théologie sémitique qui exprime le simple résultat de la même manière que le but. Isaïe, et par lui Jésus, semblent marquer une « intention », alors qu'ils n'annoncent qu'une prévision ; ils donnent les dehors de la causalité à ce qui n'est effectivement

qu'une occasion. — Les modernes peuvent regretter cette imprécision de langage, qui, faute de ces distinctions élémentaires, peut donner lieu à bien des méprises. Mais il n'est pas en leur pouvoir de changer le genre des anciens Sémites. Isaïe et Jésus avaient le droit de s'exprimer comme leurs concitoyens, laissant aux générations futures le soin de dissiper, en des langues plus fermes, des équivoques qu'ils excluaient déjà très nettement de leurs pensées. A nous de ne pas nous y tromper.

Si tel est le sens du logion des Synoptiques, plus rien désormais n'empêche qu'il soit authentique, puisqu'il concorde parfaitement avec le caractère de Jésus et l'état moral de la foule. La justice et la bonté s'unissent sans se heurter. Dans l'intention divine, la bonté primait la justice; par la seule faute des Juifs, l'événement fera prévaloir les pires malheurs sur la miséricorde.

La perspective évangélique se terminant là, nous n'avons pas à scruter plus profondément les secrets de la Providence, pour rechercher si, avec le rejet du Messie, la porte du salut est définitivement close pour les individus et pour le peuple. Les théologiens ne manquent assurément pas de preuves pour établir que personne ne doit désespérer de son salut, tant qu'il demeure dans l'état de « voyageur ». Saint Paul, de son côté, a entrevu, dans des révélations spéciales, le retour futur de la masse des Juifs. Mais ces horizons et ces problèmes, encore une fois, dépassent notre cadre. Nous nous en tenons à l'Évangile, qui, lui, se ferme sur l'annonce de l'obscurcissement et de l'endurcissement.

*
* *

Depuis que ces pages sont rédigées, MM. Mangenot et Frédéric Bouvier ont esquissé à leur tour une théorie sur le but des paraboles, qui s'écarte franchement de l'école rigoriste et qui ne semble pas non plus accepter l'idée d'une miséricorde pure. Nous sommes heureux de constater que cette théorie a plusieurs points de contact avec la nôtre, et nous osons espérer qu'elles seront proches voisines, si même elles ne s'identifient entièrement. A ces auteurs de dire quelle distance au juste nous sépare de leur pensée intégrale.

M. Mangenot est persuadé comme nous que l'emploi de la *méthode* parabolique ne coïncide pas avec l'ouverture du ministère public. « Nous pouvons conclure, écrit-il, qu'à un moment déterminé de son ministère public, dont il est impossible de fixer exactement la date, Notre-Seigneur s'est mis à parler en paraboles, c'est-à-dire à multiplier les paraboles développées, alors qu'il n'avait dit auparavant que de simples comparaisons, désignées, elles aussi, sous le même nom de paraboles[1] ».

Il a aussi très bien vu que l'enseignement parabolique « quoique destiné de sa nature à expliquer des vérités d'ordre plus relevé par des comparaisons communes..., peut demeurer obscur et énigmatique pour les auditeurs qui n'y prêtent pas l'attention suffisante[2] ».

Les raisons providentielles pour lesquelles le Sauveur emploie ce genre nouveau d'enseignement, sont celles-ci : « La prédication morale que Jésus avait faite jusqu'alors en termes clairs, après une courte période

1. *Les Évangiles synoptiques*, p. 237.
2. *Ib.*, p. 241.

de succès, fut de plus en plus discutée. Le jeune docteur était en conflit continuel avec les scribes et les pharisiens, qui se mêlaient à la foule enthousiaste et faisaient partie de tous ses auditoires. Pour éviter, autant qu'il dépendait de lui, ces discussions doctrinales, Jésus a employé dès lors de préférence un nouveau genre de prédication. Chaque fois qu'il a parlé du royaume de Dieu, il l'a fait en paraboles[1]. »

Ces paraboles, la foule aurait pu les comprendre, si elle y avait fixé son attention. « Mais par inattention, irréflexion, elle n'a pas fait l'effort nécessaire pour cela, et loin de s'instruire sur le royaume de Dieu, elle ne l'a pas compris et elle s'est aveuglée volontairement à son sujet[2]. »

Jésus n'a donc pas présenté la vérité évangélique en énigmes pour n'être pas compris; il l'a présentée « sous une forme un peu voilée qui exigeait, pour être saisie, de l'application d'esprit et de bonnes dispositions morales. La majorité des auditeurs de Jésus n'y a pas mis l'application nécessaire ou a manqué des dispositions requises, et elle n'a pas fait fructifier la semence jetée en elle ». Le logion des synoptiques, loin de marquer un but, ne fait que constater ces résultats[3].

M. Bouvier n'a tracé qu'une esquisse de théorie, dans son compte rendu du *Saint Marc* du P. Lagrange. « A dessein, écrit-il, surtout ... à partir du jour où il commença davantage à décrire par analogie le mystérieux règne de Dieu, et laisser davantage deviner la dignité transcendante du divin Semeur du royaume, à partir aussi du jour où l'enthousiasme des foules menaça de dévier dans un messianisme trop terrestre ou trop

1. *Les Évangiles synoptiques*, p. 242.
2. *Ib.*, p. 244.
3. *Ib.*, p. 246.

national, où ses ennemis l'épièrent de plus près pour recueillir une parole dont ils pussent user contre lui, — Jésus, plus qu'avant, adopta un mode d'enseignement conforme d'ailleurs au génie littéraire des Sémites! Il se contenta, principalement devant les foules, de dire à demi-mots voilés, énigmatiques et suggestifs, le peu qu'elles pouvaient porter sur l'heure, ou du moins fixer dans leur mémoire, excitée par le mystère pour les réflexions futures. »

Et un peu plus loin : « Où serait donc l'inconvénient de dire que c'est Jésus lui-même qui, dans des vues très sages de justice, de prudence et surtout de miséricorde, a usé des paraboles en les entendant « comme dans l'Ancien Testament, un peu comme synonymes d'énigmes »? Je ne vois pas que cette solution ait rien d'injurieux à Jésus, qui garderait même alors tout son amour historique de Sauveur, toute sa sagesse historique de Maître[1]. »

*
* *

On connaît maintenant la solution à laquelle nous a conduit l'examen objectif, croyons-nous, de l'Évangile. Nous n'aurons pas trop mauvaise grâce à avouer, quand tout le monde s'en sera aperçu, que, pour déterminer le but des paraboles, nous étions plus gêné que servi par le logion qui se proposait de nous en instruire. Ceci tenait d'abord à son caractère fragmentaire, ensuite à l'antilogie apparente de sa pensée et de son expres-

1. *Recherches*, 1911, pp. 282-283. M. Lesêtre (art. *Parabole*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux) semblerait incliner lui aussi vers un juste milieu entre la sévérité et la bonté. Mais il a passé trop rapidement sur ce point capital, pour qu'il soit possible de s'autoriser de son opinion.

sion. A présent que nous avons dégagé par tout l'Évangile le but intégral des paraboles, on se rend mieux compte que jamais comment la lettre du petit logion se raccorde avec son esprit.

Chacun aura noté encore qu'aucun des trois Synoptiques n'a synthétisé tout le dessein de Dieu, dans sa très riche complexité. On ne peut leur en faire un reproche; puisqu'ils se bornaient au rôle de chroniqueurs, ils n'avaient pas à grouper en des aperçus généraux la philosophie de l'Évangile. La faute, s'il y en avait une, reviendrait à celui dont ils enregistraient les discours; mais Jésus ne devait à personne, pas plus à la foule qu'à ses disciples, de réciter intégralement la théorie de sa pédagogie messianique.

Par là même, se trouve justifiée la méthode suivie en cette étude dans laquelle nous nous en sommes plus fié à tout l'Évangile qu'au sens apparent d'un logion isolé.

Enfin, pour épuiser toutes les questions relatives à ce sujet, demandons-nous quelles sont les raisons des différentes rédactions que nous avons maintes fois relevées dans saint Matthieu et dans saint Marc.

La raison principale nous semble tenir à la différence même des textes utilisés par les deux Évangélistes. On se souvient, en effet, que les Septante ont considérablement adouci en cet endroit le texte original, en mettant sur le compte des Juifs les responsabilités, que le texte hébreu semblait attribuer à Dieu seul. Par là, ils ont, pour ainsi dire, transposé la prophétie. Au lieu de se maintenir dans *l'ordre d'intention*, ils sont descendus à *l'ordre de l'exécution*. Ils ont quitté les sublimes sommets de la pensée divine, où le rayonnement de la cause première éclipse les causes inférieures; revenus à la réalité temporelle, ils y ont

trouvé les contingences humaines, où se heurte d'abord notre observation, et qui l'occupent souvent plus que la causalité première.

En s'attachant au texte des Septante, saint Matthieu a bénéficié des adoucissements de *l'ordre d'exécution;* il sait que les Juifs ont mérité les Paraboles et il le dit. Il est juste d'ajouter qu'il n'a pas entièrement perdu de vue *l'ordre d'intention*, ainsi qu'en témoigne le verset 11 : à vous, *il a été donné* de connaître les mystères du royaume des cieux; mais à ceux-ci il n'a pas été donné.

Saint Marc, au contraire, paraît s'en être tenu, avec l'hébreu, à *l'ordre d'intention*, bien que tout doute ne soit pas levé à ce sujet. Il est certain en tout cas qu'il a conservé la rudesse du texte original.

Allons plus loin, et demandons-nous s'il n'y a pas encore des raisons à cette préférence accordée à l'un des textes plutôt qu'à l'autre. Mais il faut se rappeler d'abord que cette question, telle qu'elle est posée, rentre dans la question générale de savoir pourquoi saint Matthieu, qui aime les citations, les reproduit le plus souvent d'après les Septante, et pourquoi saint Marc, qui n'a pas ce goût de beaucoup aussi prononcé, cite plus volontiers d'après l'hébreu. Nous n'avons pas à élucider ici ce problème.

Toutefois, en dehors des motifs généraux que fournirait cette solution, il ne nous déplaît pas d'envisager, pour le cas qui nous occupe, quelques raisons particulières. Il est très plausible, en effet, que saint Matthieu se soit préoccupé de l'impression qu'auraient pu produire sur ses lecteurs des apparences trop rigides, et qu'il ait cherché à atténuer la responsabilité divine, en accentuant davantage celle des Juifs.

Nous concevons, au contraire, que saint Marc, qui d'ordinaire se soucie assez peu de fondre les contrastes

et d'arrondir les saillies, n'ait rien trouvé de particulièrement choquant dans la phrase qu'il enregistrait.

Tout se réduit jusque-là, dans les deux Évangélistes, à une différence de caractères et d'habitudes littéraires.

Y a-t-il eu d'autres influences, et faut-il concéder que la rédaction de saint Marc s'inspire d'une animosité des premières générations chrétiennes à l'endroit des Juifs ? Nous avons fait, dans le commentaire de ce logion, les concessions hypothétiques qui nous ont paru à quelque degré justifiées. Nous ne voyons aucun motif de nous engager au delà. Aussi bien, si le sens du logion est celui que nous avons dit, il rentre tout à fait dans le caractère et l'esprit de Jésus ; on n'a donc pas à faire effort pour y découvrir à tout prix des influences de la tradition.

Et, tant qu'à faire, s'il fallait se prononcer entre le logion de saint Matthieu et celui de saint Marc, il semble que toutes les chances d'*authenticité verbale* seraient en faveur du deuxième Évangéliste. Le texte de saint Matthieu, avec sa citation *in extenso* et ses diverses reprises de la même pensée, accuserait un travail rédactionnel bien plutôt que celui de saint Marc, qui est plus vigoureux, plus tendu, et, en somme, sensiblement plus fruste. L'on comprendrait mieux aussi les Évangélistes cherchant à adoucir les pensées du Maître plutôt que s'efforçant d'en exaspérer l'âpreté.

On parle sans doute beaucoup aujourd'hui de paulinisme, et le courant est à en découvrir un peu partout dans saint Marc[1]. C'est un fait néanmoins que saint Paul n'a cité qu'une fois le passage d'Isaïe (*Act.*, XXVIII, 26-27), et qu'il l'a reproduit avec toutes les mitigations des Septante. Si, malgré tout, saint Marc relève ici de

1. Cf. l'excellent chapitre de M. Mangenot : *Le Paulinisme de Marc*, dans les *Évangiles synoptiques*, pp. 363-430.

l'Apôtre, il s'ensuit qu'il serait sur ce point plus paulinien que saint Paul lui-même. Le fait vaut d'être retenu.

En somme, le problème des différences entre saint Matthieu et saint Marc est assez délicat, sans être d'une importance extrême. Chacun peut employer, à le résoudre, toute l'ingéniosité de son esprit ; aucune hypothèse plausible ne doit être exclue *a priori*.

Mais on regardera comme acquis que ni saint Matthieu ni saint Marc n'ont faussé la pensée de Jésus. Tous les deux, au contraire, la reproduisent substantiellement, saint Marc plus littéralement, à ce qu'il semble, saint Matthieu en y transposant quelques nuances. Ni l'un ni l'autre n'expriment rien que de très miséricordieux, en même temps que de très juste, bien qu'ils le fassent en des formules sémitiques, qui, pour passer dans notre langue, ont besoin d'être expliquées. Il n'y a donc plus de dilemme : ou Jésus ou les Évangélistes ; l'historien et le critique, tout comme la plus ingénue des âmes populaires, peuvent et doivent adorer et aimer le Jésus des évangélistes, l'adorer parce qu'il est Dieu, l'aimer parce qu'il fut un Sauveur tendre et miséricordieux.

CHAPITRE VII

LES PARABOLES APRÈS LA JOURNÉE DU LAC.

Une dernière question se pose, que l'on sera peut-être surpris de voir si retardée. Dans la détermination du but des Paraboles, nous n'avons tenu compte que des paraboles du Lac. Le même but régit-il encore les paraboles ultérieures, ou bien celles-ci poursuivent-elles d'autres desseins ?

Si nous avons tardé à envisager ce deuxième côté du problème, c'était sans doute pour ne pas compliquer des difficultés par ailleurs assez considérables ; c'était surtout parce que les paraboles postérieures ne traitent pas les mêmes sujets que les paraboles du lac, qu'elles s'adressent pour la plupart à un autre auditoire, ce qui déjà laissait soupçonner qu'elles seraient régies par une économie différente.

Nous avons vu que les Paraboles du Lac étaient obscures, parce qu'elles contenaient des instructions incomplètes sur le Royaume de Dieu, qui, du reste, n'était pas le Royaume attendu par la foule. Pour apprécier le but des paraboles ultérieures, nous devons encore nous appliquer au préalable à déterminer leur objet, le mode dont elles le présentent, la qualité de

leurs auditeurs. Heureusement qu'ici l'enquête sera brève.

Si l'on envisage ces paraboles au point de vue de leur objet, on constate, au premier abord, qu'elles se partagent en deux groupes : les unes traitent de la *dogmatique* du Royaume; les autres esquissent quelques points de *sa morale*.

1. — Paraboles dogmatiques.

Déjà les discours du Lac avaient ouvert la série des Paraboles dogmatiques. Le Semeur avait décrit la fondation du Royaume; la Semence croissant d'elle-même, le Sénevé et le Ferment, avaient décrit son accroissement; le Trésor et la Perle, son importance; l'Ivraie et le Filet avaient annoncé, dans ses sujets, le mélange des bons et des méchants. Mais loin de se clore à ces discours, la série des paraboles dogmatiques se prolonge dans tout le cours du ministère public. Les Deux Fils (Mt., xxi, 28 s.) annoncent la préséance qui sera accordée dans le Royaume aux publicains et aux pécheurs sur les Pharisiens; le Repas (Lc., xiv, 16 s.), le Repas de noce (Mt., xxii, 1 s.) et les Mauvais Vignerons (Mt., xxi, 33 s. et par.) prophétisent le rejet des Juifs et l'appel des Gentils; la parabole des Ouvriers de la vigne (Mt., xx, 1 s.) revendique les droits de la liberté divine dans la récompense; et enfin les Dix Vierges (Mt., xxv, 1 s.), les Talents (Mt. xxv, 14 s.) et les Mines (Lc., xix, 11 s.) avertissent du délai possible de la parousie. Toutes ces paraboles sont dogmatiques, encore que quelques-unes contiennent des recommandations morales, notamment les Dix Vierges qui prêchent la vigilance, les Talents et

les Mines qui exhortent à faire valoir tous les dons du Seigneur, sans en rien enfouir paresseusement[1]. Or il est bien probable, d'après les seuls caractères relevés plus haut sur le concept populaire du Royaume, que ces Paraboles devaient rendre aux oreilles des auditeurs un son aussi étrange que les précédentes. Les Pharisiens s'attendaient assurément à occuper les premières places dans le Royaume, comme ils le faisaient à la Synagogue; c'est pourquoi ce devait être une stupeur pour eux d'entendre que les publicains et les pécheurs, dont l'infériorité légale et morale étaient notoires, seraient bientôt appelés à la place d'honneur. Encore moins pensait-on au rejet d'Israël et à la substitution d'un autre peuple dans les prédilections de Iahvé. Les Juifs n'étaient-ils pas Israël? Et le royaume messianique ne devait-il pas être en premier lieu la restauration de l'antique royaume de David? Pouvait-on comprendre encore cette liberté, presque cet arbitraire, dans l'attribution des récompenses, de la part d'un Dieu qui tant de fois avait assuré qu'il rendrait à chacun selon son mérite? Mais si ce point ne pouvait que surprendre ou scandaliser, tout discours sur le délai de la parousie ne pouvait qu'exaspérer les enthousiasmes impatients.

De quelque manière donc qu'ils fussent présentés, ces enseignements ne pouvaient manquer de produire une impression étrange, plutôt désagréable. Voyons, de plus, s'ils *étaient exposés avec une clarté suffisante*.

Le Repas, en saint Luc, XIV, 16 s., n'est amené que par la réflexion d'un assistant : « Bienheureux celui

1. Il va sans dire que nous n'entendons pas signaler ici toutes les leçons contenues dans les paraboles. Il suffit à notre but d'en dégager l'idée principale. Nous nous en tenons là.

qui mangera le pain dans le Royaume de Dieu! » (v. 15). Là-dessus, Jésus raconte une histoire de festin, d'où les premiers invités sont finalement exclus, et qui se remplit de nouveaux convives ramassés un peu partout. Les auditeurs doivent bien y entendre quelque chose; pourtant aucune déclaration expresse ne leur signifie qui sont les premiers invités et qui les seconds.

La parabole similaire de saint Matthieu, le Repas de noce, s'ouvre par la formule classique : ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ (xxii, 1). Sans doute, ici encore, l'intuition des auditeurs aura percé les voiles; mais on ne saurait garantir qu'elle ait dissipé toute obscurité.

Il faut en dire autant des Ouvriers de la vigne, qui est amenée par une formule identique : ὁμοία γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ (Mt., xx, 1); des Dix Vierges : τότε ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν δέκα παρθένοις (Mt., xxv, 1) et des Talents, car cette dernière parabole, faisant suite à la précédente, bénéficie de la même introduction.

La parabole des Deux Fils ne laisse subsister aucune difficulté, tant l'application en est explicite : « Je vous le dis en vérité, les publicains et les pécheurs vous précéderont dans le Royaume de Dieu » (Mt., xxi, 31). De même, dans celle des Vignerons homicides, quoi qu'il en puisse être des détails, la vérité capitale est dégagée avec toute la netteté désirable : « Je vous le dis en vérité, le Royaume de Dieu vous sera enlevé » (Mt., xxi, 43); et le Maître parlait à une classe d'auditeurs bien déterminée.

Somme toute, ces Paraboles sont beaucoup moins enveloppées que les discours du Lac. L'idée maîtresse est assez transparente, si même Jésus ne prend la peine de la tirer tout à fait au clair. Le Maître aurait-il

donc modifié la discipline de l'arcane parabolique? ne poursuit-il toujours pas le même but?

Avant de répondre, demandons-nous en dernier lieu s'il s'adresse toujours à l'auditoire des bords de Tibériade. Si l'auditoire n'est plus le même, le problème pourrait aussi être changé.

Or, en parcourant, à ce point de vue, les huit Paraboles dogmatiques, nous arrivons à cette constatation : *une seule,* celle des Mines, est adressée *à la foule;* les sept autres ont été dites ou *pour les disciples,* ou *pour les Pharisiens :* exactement, les Dix Vierges, les Talents et les Ouvriers de la vigne pour les disciples ; les Deux Fils, le Repas, le Repas de noce et les Vignerons homicides pour les Pharisiens. — La part exiguë faite à la foule ne manquera pas de causer quelque surprise. Le Maître a-t-il renoncé à lui tenir de ces discours que saint Marc, à une certaine époque, disait lui être coutumiers? Ou bien leur absence, dans le reste de l'Évangile, doit-elle être imputée aux seuls Évangélistes, qui auront manqué de renseignements ou qui n'auront pas cru devoir donner une suite aux paraboles du Lac? Toujours est-il que, pour nous, le problème du but des paraboles à l'égard de la foule, ne peut être posé à nouveau par l'unique parabole des Mines, qui, en fait, visait à modérer l'ardeur messianique de la multitude. Pour cette nouvelle raison, ce problème, qui appelait l'effort principal de ce travail, était assez exactement circonscrit dans la période du Lac.

Mais la question se pose maintenant *à l'égard des disciples et des Pharisiens. Quel but* le Maître poursuivait-il en leur parlant en paraboles?

A l'égard des disciples, la réponse ne souffre pas d'hésitation : il voulait *simplement et uniquement les instruire,* comme on peut s'en convaincre par un rapide

examen. La parabole des Ouvriers de la vigne a été amenée sans doute possible par la demande de saint Pierre : « Voici que nous avons tout quitté et que nous vous avons suivi. Quelle récompense en aurons-nous donc? » (Mt., xix, 27). Le Maître promet à ceux qui l'ont suivi, qu'ils siégeront à côté de lui pour juger les douze tribus d'Israël, qu'ils recevront ici-bas le centuple de ce qu'ils auront quitté et plus tard la vie éternelle. Puis, comme s'il craignait l'effet de ces promesses sur l'âme des disciples, il ajoute que néanmoins les premiers peuvent se trouver les derniers, et il leur raconte sa parabole. Dieu demeure toujours indépendant dans ses libéralités; aussi qu'ils ne se flattent pas déjà d'occuper la première place. Les Dix Vierges et les Talents, ainsi qu'il a été dit, traitent la matière délicate de la Parousie. Sans l'exclure positivement d'un avenir prochain, Jésus fait entendre aux siens qu'il pourrait y avoir de longs retards à cet événement. En conséquence, ils devront se tenir prêts à chaque instant, sans jamais s'endormir, ni jamais s'enfermer dans une stérilité paresseuse, pour longue que dût être la veillée de cette nuit.

Les disciples comprirent sans doute ces hauts enseignements, en même temps qu'ils les retenaient comme matière précieuse à réflexions futures; il n'est pas dit en tout cas qu'ils aient eu besoin d'explications particulières. — *Les Paraboles voulaient instruire : elles avaient atteint leur but.*

Personne, à notre connaissance, ne s'est jusqu'ici inscrit en faux contre cette thèse, et nul ne le ferait à juste titre. Cette conclusion confirme ce que nous avons déduit de Matthieu, xiii, 11, et même de saint Marc, iv, 11, savoir que les paraboles n'étaient pas exclusivement réservées à la foule, mais que Dieu les

destinait encore à l'enseignement des Apôtres et des disciples privilégiés.

Venons maintenant aux Pharisiens. Ici nous n'avons aucune peine à concéder que c'était eux les grands coupables. On en a tracé plus haut un portrait qui, s'il n'est pas flatteur, n'est certes pas exagéré. Depuis la journée du Lac, leur malice ne s'est pas démentie un moment. Ils ont essayé de toutes les embûches pour perdre la réputation du jeune Rabbi ; ils n'ont pas même reculé devant des projets de mort, tout en voulant pourtant sauvegarder les dehors de la légalité. Leur crime contre la lumière est sans excuse; ils méritent un châtiment : il viendra rigoureux. *Mais commence-t-il avec et par les paraboles ?* Nous ne le pensons pas.

On ne voit dans ces discours aucun élément de pénalité; on n'y découvre rien ni dans le fond ni dans la forme, qui veuille recéler une vérité, pour plonger dans l'ignorance ceux qui auraient intérêt à la connaître. Toutefois, s'ils ne sont pas obscurs à proprement parler, s'ils ne punissent pas par eux-mêmes, ils sont du moins *comminatoires*. Ils menacent et ne cherchent pas à s'en cacher. Les quatre récits qui leur sont spécialement adressés ne sont que des variantes du même motif : le châtiment est prochain et il sera terrible. Eux, les aristocrates, les citadins, ils seront exclus du festin, et leurs places seront occupées par un ramassis d'aveugles et d'estropiés (Repas et Repas de noce). Eux, les saints, ils seront précédés dans le Royaume par les Publicains, ces esclaves de Satan (Deux Fils). Eux, les privilégiés, premiers-nés et bien-aimés de Jahvé, ils seront rejetés de sa vigne, laquelle sera louée aux Goïm exécrés. — Ici plus rien de voilé. Les Paraboles leur mettent nettement sous les yeux ce qui les attend.

Mais, encore une fois, dans quel but?

Ici nous n'avons affaire à aucun texte rigoriste. Le malheur qui les menace, ne dérive pas d'un décret prédestinatianiste, arrêté au-dessus et en dehors de toute considération de mérite ou de démérite. Bien au contraire, s'ils sont punis, c'est qu'ils sont coupables. S'ils n'entrent pas au banquet, c'est qu'ils ont dédaigné les invitations les plus courtoises et les plus flatteuses (Repas). S'ils sont devancés au Royaume, c'est encore par leur faute, doublée cette fois d'une hypocrisie (Deux Fils). Enfin, s'ils sont expulsés de la vigne, c'est qu'ils ont froidement assassiné le fils du propriétaire. Ils ne pourront donc s'en prendre qu'à eux-mêmes, lorsqu'ils seront atteints par les disgrâces prédites.

Car Dieu veut qu'elles leur soient annoncées d'avance *dans un but miséricordieux.* On répète sans doute que, pour les pécheurs endurcis, tout surcroît de bienfaits les rend plus ingrats, tout complément d'instruction les rend plus coupables. Toutefois, tant qu'il reste auprès d'eux quelque chance de succès, tant qu'on n'y a pas dépensé en vain toutes les ressources de la miséricorde, la charité demande que l'on tente un dernier effort; et si, pour ce suprême dévouement, l'on estime inefficaces les insinuations de la douceur, et que l'on y emploie les sévérités et les menaces, la miséricorde ne fait que changer de figure. C'est le même désir de leur salut, qui, après les attraits de l'amour, essaye des menaces de la justice. Jésus n'obéit pas à un autre mobile. On chercherait en vain dans ses paroles l'intention d'aveugler et d'endurcir. Il sait que, s'il se tait, les Pharisiens courent aux abîmes; il n'ignore pas que s'il parle, s'il dévoile leur malice et les châtiments dont elle sera punie, ils se

perdront encore. Mais peut-être qu'un pécheur moins pervers se laissera toucher : le Sauveur connaît la valeur d'une âme, pour tenter de la sauver, même à ce prix.

Ainsi donc, ses Paraboles aux Pharisiens ne sont qu'une nouvelle tentative de miséricorde. Même pour ses ennemis, Jésus est toujours Jésus.

2. — Paraboles morales.

Il nous reste à parcourir le deuxième groupe de paraboles, traitant de quelques points de morale. Parmi ces paraboles, les unes exposent *nos devoirs envers Dieu :* telles sont le Pharisien et le Publicain (Lc., xviii, 9 s.), qui recommande l'humilité dans la prière; l'Ami importun (Lc., xi, 5) et le Juge inique (Lc., xviii, 1), qui prêchent encore la persévérance dans la prière. — D'autres exposent nos devoirs *envers le prochain :* telles sont le Bon Samaritain, qui invite à la charité (Lc., x, 30); le Serviteur sans pitié, qui exhorte à la libéralité et au pardon des injures (Mt., xviii, 23); la Brebis perdue (Lc., xv, 3), la Drachme perdue (Lc., xv, 8) et le Fils prodigue (Lc., xv, 11), qui enseignent à se réjouir du bonheur d'autrui. — D'autres enfin traitent du détachement des biens de la terre et du bon emploi des richesses, comme le Riche insensé (Lc., xii, 16), l'Économe infidèle (Lc., xvi, 1), le Mauvais Riche et le pauvre Lazare (Lc., xvi, 19).

Moins que jamais, dans ces discours, Jésus a l'intention de dérober ses enseignements. Il n'y présente pas une doctrine ésotérique, exigeant une initiation pour être comprise ; non, c'est la morale éternelle et universelle, dégagée sans doute des alliages pharisaï-

ques qui la déformaient, rendue à son idéal premier et vivifiée par le souffle nouveau de l'Évangile ; mais on n'en citerait pas un mot qui dépassât l'intelligence du vulgaire. Nous avons là, et cette fois, à la lettre, un cours de morale en images ; le moindre des petits ou des simples peut y feuilleter à son gré ; tout y parle, parce que tout s'y voit. On croirait à une réplique lointaine du Discours sur la Montagne.

Il est vrai cependant que, dans l'intention de Jésus, ces paraboles devaient se rattacher à un dessein plus élevé, car elles ne visent à rien moins qu'à exposer *les obligations des sujets du Royaume;* et, par là, elles continuaient les discours plus proprement dogmatiques. Or, il faut confesser que de trop rares indices dénonçaient la vraie pensée du Sauveur. On lit, par exemple, cette phrase, à la fin du Juge inique : « Le Fils de l'Homme, quand il viendra, pensez-vous qu'il trouve la foi sur la terre ? » (Lc., XVIII, 8). Et au commencement du Serviteur sans pitié, on retrouve la formule classique : « Le Royaume des cieux a été assimilé à un homme-roi, qui voulut régler ses comptes avec ses serviteurs » (Mt., XVIII, 23). On peut douter que ce soient là des indications suffisantes pour tout le groupe des paraboles, lesquelles sont disséminées en divers endroits de l'Évangile. Néanmoins, il n'était pas nécessaire que tous les auditeurs perçussent le rapport de ces discours au Royaume ; s'ils avaient réformé leur vie d'après la morale qu'ils entendaient, les Paraboles auraient encore atteint leur but ; sans le savoir, ils se fussent trouvés aux portes du Royaume et dans les dispositions requises pour y entrer.

Chose surprenante encore, un seul de ces discours a été proposé directement à la foule, celui du Riche insensé (Lc., XII, 16). Tous les autres paraissent avoir

été dits pour les disciples ou pour les Pharisiens : exactement, le Juge inique, le Pharisien et le Publicain, la Brebis et la Drachme perdues, le Fils prodigue et le pauvre Lazare, pour les Pharisiens ; le Bon Samaritain, pour un Scribe ; le Serviteur sans pitié, pour saint Pierre et sans doute ses compagnons ; l'Ami importun et l'Économe infidèle, pour les disciples.

Ainsi donc, comme précédemment, *le but* de ces Paraboles ne se pose que pour les *disciples* et les *Pharisiens.*

Pour les premiers, le but demeure strictement le même : les instruire.

Quant aux Pharisiens, les efforts de la *miséricorde* sont peut-être encore ici plus manifestes. Dans le Juge inique, le Maître les invite à persévérer dans la prière et la foi jusqu'à l'avènement du Fils de l'Homme, bien que (Lc., XVIII, 8) il laisse percer l'appréhension qu'ils n'y soient pas fidèles. Dans le Pharisien et le Publicain, il leur enseigne comment il ne faut pas et comment il faut prier ; dans le Bon Samaritain, il les invite à rendre leur charité plus large et moins partiale ; dans les trois paraboles de Luc, XV, à se réjouir du retour des pécheurs. Enfin, dans le pauvre Lazare, il leur montre en enfer l'un de leurs pareils... Espère-t-il donc les retirer de leurs vices hypocrites ? Jésus connaît trop bien, hélas ! l'âme du Pharisien, pour espérer grand fruit de ses efforts. Il ne laisse pas cependant de les prêcher. A l'obstination de la haine il oppose l'obstination de l'amour, dégageant ainsi sa conscience et sa responsabilité de Sauveur. Le salut leur aura été miséricordieusement offert ; il ne tenait qu'à eux d'y correspondre. S'ils se perdent, c'est qu'ils l'auront voulu.

*
* *

Si nous ne nous sommes pas égaré dans l'interprétation des textes et des faits, il demeure acquis que les Paraboles du Lac forment un groupe bien tranché, distinct des autres paraboles. Elles s'adressent à la foule, tandis que les autres sont dites pour les disciples ou les Pharisiens. Celles du Lac sont d'une allure simplement pédagogique; les autres, du moins celles qui visent les Pharisiens, sont plutôt comminatoires. Les premières sont plus difficiles, elles mettent l'instruction à certaines conditions; les secondes sont plus faciles, elles livrent leurs enseignements sans conditions ni réserves.

Loin de s'étonner de ces différences, il faut songer plutôt à admirer les merveilleuses accommodations du Maître dans l'art d'instruire et de sauver. Parce que les foules pèchent par légèreté, il essaie de les stimuler à la réflexion. Mais il tâche de frapper les Sages d'Israël par un exposé hardi de leur malice et des châtiments qui les attendent. — Du reste, le progrès des temps conseillait et justifiait ce changement de méthode. Au commencement de son ministère, Jésus se devait de prendre des précautions. Mais, à mesure qu'approche l'heure marquée par le Père, il peut davantage braver les complots, heurter de front les préjugés et les haines, proclamer dans la lumière les vérités majeures. — Enfin, l'objet de son enseignement à la foule et aux Pharisiens n'est pas non plus exactement le même. Sur le Lac, il exposait la nature du Royaume, qui était bien le sujet le plus délicat; plus tard, il traitait des sujets de morale, ce qui était moins dangereux, ou bien il annonçait la réprobation des Pharisiens, sur laquelle il tenait à s'exprimer nettement.

Ainsi la méthode de Jésus a-t-elle su se diversifier,

pour s'accommoder aux temps, aux sujets, aux personnes. Mais, au-dessus de tous ces changements, de toutes ces adaptations, un mot domine qui les régit et les explique tous : la *miséricorde;* miséricorde tantôt franche et familière, comme sur la Montagne; tantôt réservée et conditionnée, comme sur le Lac; tantôt sévère et comminatoire, comme pour les Pharisiens; tantôt perpétuellement indulgente et pédagogique, comme pour les disciples. Mais rayer ce mot de l'Évangile, ce serait y jeter un crêpe mélancolique, qui ferait rêver à la bonté plus compatissante d'un autre Jésus; bien plus, ce serait presque un sacrilège, puisque de l'Évangile divin ce serait violemment arracher l'âme.

*
* *

Il est presque superflu d'ajouter que cet essai de solution ne prétend pas avoir porté la lumière sur tous les point obscurs. Quoi qu'il en soit d'ailleurs du but des Paraboles, il restera toujours le problème de la liberté humaine sous la causalité divine et celui de la résistance à la grâce, celui de la sainteté de Dieu permettant le mal et celui de sa miséricorde ne parvenant pas à sauver les pécheurs. Toutefois, si notre intelligence se sent dépassée par ces mystères, si elle ne perçoit pas toujours le point exact où ces antilogies se résolvent, elle éprouve du moins la satisfaction de n'être plus accablée sous un rigorisme inexorable. Ce n'est pas, croyons-nous, un léger avantage, que l'Évangile demeure pour tous le message de la miséricorde, et que tous les auditeurs de Jésus, la foule aussi bien que les Pharisiens et les disciples, soient contraints de proclamer qu'il resta pour tous jusqu'à la fin un Sauveur et un Père.



TROISIÈME PARTIE

LES ALLÉGORIES DU QUATRIÈME ÉVANGILE.

Après avoir disserté si longuement sur les παραβολαί synoptiques, on nous reprocherait sûrement de ne rien dire des παροιμίαι du quatrième Évangile. Les pages qui suivent se proposent d'obvier à ce reproche. On comprendra cependant que notre dessein ne soit pas de traiter *ex professo* toute la question johannique. Nous tenons à avertir dès maintenant que ces notes se borneront aux problèmes qui regardent strictement les paraboles; pour le reste, nous renvoyons aux travaux spéciaux qui vont se multipliant sur cette matière.

Réduit à ces proportions, notre sujet ne laisse pas d'être assez abondant. Que sont, au juste, ces παροιμίαι du quatrième Évangile? Sont-ce des paraboles ou des allégories? Si ce sont des allégories, sont-elles claires ou obscures, des discours intelligibles ou des énigmes sacrées? Dans l'un et l'autre cas, sont-elles de Jésus ou de l'Évangéliste? — Et avec l'authenticité des παροιμίαι, nous nous rattachons à la grande question de l'authenticité générale du quatrième Évangile. Si des

morceaux considérables, tels que le Bon Pasteur et la Vigne, ont été effectivement prononcés par le Maître, leur authenticité constitue un argument d'analogie, une présomption en faveur des autres discours. Que si, par impossible, on prouvait que les παροιμίαι sont le fruit de la méditation théologique ou mystique de saint Jean, ou de quelque autre disciple du Sauveur, il est évident que ce résultat partiel aurait sa répercussion dans une sphère plus considérable.

Le seul énoncé de ces questions suffit à en montrer le haut intérêt. Notre désir serait d'appliquer au quatrième Évangile la méthode employée jusqu'ici dans les Synoptiques, en bénéficiant, pour l'étude des παροιμίαι, des principes établis au cours de ce travail sur le mâchâl et la παραβολή. Nous étudierons successivement :

1. — Le mot de παροιμία ;
2. — la nature des παροιμίαι ;
3. — leur degré de clarté ;
4. — enfin leur authenticité.

Si nous n'inscrivons pas dans ce schéma le *but* des παροιμίαι, la raison en est que cette sorte de discours ne vise pas un dessein particulier. Leur but se confond avec le but général de tous les discours du quatrième Évangile et de l'Évangile lui-même; et nous demandons encore une fois pour cette monographie la faculté de réserver des problèmes si généraux.

1. — Le mot de παροιμία.

Avant de nous informer de l'usage de ce mot, demandons-nous quel pourrait être son sens étymologique. Παροιμία se compose de deux éléments παρά, οἶμος, ou οἴμη, en dehors, chemin ou marche du récit: *en dehors du*

chemin ou de la marche du récit; elle est définie par Grimm : « Dictum a consueto dicendi usu recedens[1] », un discours qui s'écarte du mode ordinaire de parler. — Convenons que cette étymologie ne nous apprend pas grand'chose, et que la définition du dictionnaire respecte scrupuleusement le vague de ces origines. Un discours, en effet, peut s'écarter en bien des manières du langage ordinaire ; par exemple, le discours figuré s'éloigne de celui où les mots conservent leur sens habituel ; le discours obscur s'éloigne du discours intelligible, qui est censé de beaucoup le plus fréquent. — L'étymologie de παροιμία nous renseigne donc moins que celle de παραβολή ou de ἀλληγορία[2].

Mais peut-être, avec l'usage, le mot gagnera-t-il en précision. Παροιμία ne figure que 7 fois dans l'Ancien Testament, ce qui représente une littérature sensiblement moindre que celle de la παραβολή, ou même de l'αἴνιγμα. Dans le Nouveau Testament, ce terme ne se rencontre que 4 fois : 3 fois dans le quatrième Évangile, et 1 fois dans la II[a] *Petri*.

Nous lisons pour la première fois le mot de παροιμία dans le titre du livre des Proverbes : παροιμίαι Σαλωμῶντος, qui traduit, on s'en souvient משלי שלמה (*Prov.*, I, 1). Par là, la παροιμία nous apparaît comme *un des correspondants grecs du mâchâl,* et comme un *synonyme,* du moins partiel, de παραβολή. Partant, nous ne

1. *Lexicon græco-latinum.*

2. Le parallèle le plus voisin de παροιμία nous paraît être παρανομία (*Prov.*, XXVI, 7), de παρά, νόμος, *en dehors de la loi*, qui traduit mâchâl et est rendu en latin par parabola :

Otez les jambes au boiteux
Et la sentence de la bouche des insensés.
Καὶ παρανομίαν ἐκ στόματος ἀφρόνων.

Quelques variantes (A², F), du reste, lisent ici παροιμία.

pouvons mieux faire que de le rendre en français par proverbe, comparaison ou parabole.

Quelques manuscrits des Septante (א^{c.a} et A) lisent encore παροιμίαι, *Prov.*, xxv, 1 : αὗται αἱ παροιμίαι. Cependant tous les autres manuscrits portent παιδεῖαι. L'hébreu correspondant est encore משלי שלמה. — Ce texte ne fournit donc aucune donnée nouvelle.

Eccli., vi, 35 ne fait guère qu'accentuer l'aspect sapientiel de ces passages des *Proverbes*. Παροιμίαι traduit toujours mâchâl.

πᾶσαν διήγησιν θείαν θέλε ἀκούειν
καὶ παροιμίαι συνέσεως μὴ ἐκφευγέτωσάν σε
ומשל בינה אל יצאך

On peut rapprocher de ce texte *Eccli.*, viii, 8 :

ἐν ταῖς παροιμίαις αὐτῶν ἀναστρέφου,

et *Eccli.*, xviii, 29 :

ἀνώμβρησαν παροιμίας ἀκριβεῖς.

Enfin *Eccli.* mentionne deux autres fois la παροιμία : xxxix, 3^b et xlvii, 18. Mais ces deux textes nous ont trop retenu précédemment, pour qu'il soit nécessaire de s'y arrêter encore. Contentons-nous de les rappeler, en vue d'une synopse complète.

xxxix, 3 : Ἀπόκρυφα παροιμιῶν ἐκζητήσει (le sage)
καὶ ἐν αἰνίγμασι παραβολῶν ἀναστραφήσεται.

xlvii, 18 : Ἐν ᾠδαῖς καὶ παροιμίαις καὶ παραβολαῖς
καὶ ἐν ἑρμηνείαις ἀπεθαύμασάν σε (Salomon) χῶραι.

Ces deux textes sont précieux, parce qu'ils étendent la synonymie de la παροιμία et de la παραβολή au delà de

l'élément comparatif ; ils la poussent aux frontières mêmes de l'élément strictement sapientiel, jusqu'aux profondeurs que recèle la sagesse orientale. La παροιμία double donc la παραβολή dans toute son extension, toute sa compréhension, et leur affinité se prolonge jusqu'aux confins de l'énigme.

*
* *

Si nous omettons pour le moment le quatrième Évangile, il nous faut arriver jusqu'à la IIa *Petri*, pour trouver une nouvelle mention de la παροιμία. Συμβέβηκεν αὐτοῖς τὸ τῆς ἀληθοῦς παροιμίας, il leur arrive ce que dit le vrai proverbe : le chien est retourné à son vomissement, et le porc lavé est retourné se v autrer dans la boue (IIa *Petri*, ii, 22). — La παροιμία n'est évidemment ici qu'un *proverbe,* tout *comme la* παραβολή *de saint Luc :* « médecin, guéris-toi toi-même » (iv, 23).

Nous revenons enfin au quatrième Evangile. La première mention du mot qui nous occupe, appartient au discours sur le Bon Pasteur. Après avoir rapporté toute la petite scène de la bergerie (x, 1-5), l'Évangéliste ajoute : Jésus leur dit ταύτην τὴν παροιμίαν (*Vulg. :* hoc proverbium), mais eux ne comprirent pas ce qu'il leur disait (v. 6). — Le morceau, ainsi qualifié de παροιμία, est dit vulgairement : *l'allégorie* du Bon Pasteur. Nous n'avons aucune peine à retenir ce titre, sous bénéfice d'inventaire. Mais si la παροιμία représente effectivement une allégorie, il est opportun de se souvenir que plus d'une fois le mâchâl ou la παραβολή ont, de leur côté, revêtu cet aspect sapientiel. Pour ne pas sortir du Nouveau Testament, qu'il suffise de rappeler les παραβολαί-allégories du Semeur, de l'Ivraie, du Filet et des Vignerons homicides.

Le sens de la παροιμία se discerne plus malaisément dans un deuxième texte de saint Jean. Sur la fin du discours de la Cène, avant la Prière sacerdotale, Jésus dit aux Apôtres : « ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν, je vous ai dit toutes ces choses en παροιμίαις; l'heure vient où je ne vous parlerai plus en παροιμίαις, mais où j'annoncerai ouvertement ce qui regarde mon Père » (xvi, 25). — La difficulté de déterminer ici le sens de παροιμίαι vient en grande partie de l'imprécision du mot ταῦτα. Quelques commentateurs entendent par là que Jésus se réfère, ni plus ni moins, à tout son enseignement public, ce qui revient à dire qu'il a toujours parlé en παροιμίαις. Cette interprétation, si on la donne pour le sens naturel du texte, est manifestement excessive. — D'autres, au contraire, restreignent ce ταῦτα au chapitre xvi et spécialement au verset 16 : de ce nombre sont Maldonat et Knabenbauer[1]. Ces auteurs retiennent les derniers mots de la déclaration de Jésus (v. 25) : je vous annoncerai ouvertement ce qui regarde mon Père, et ils font observer que les Apôtres ont été surtout embarrassés du *vado ad Patrem*, encadré dans le jeu des *modicum* et des *iterum* (v. 17). — Ce sens serait peut-être plus recevable. Mais on ne voit pas ce qui empêche d'étendre ce regard rétrospectif du Maître à tout le discours de la Cène, aussi bien aux chapitres xiv et xv qu'au chap. xvi, puisque ces entretiens ne sont, en majeure partie, que des variations sur la connaissance du Père, l'union avec le Père, le retour auprès du Père[2].

1. *Comm. in h. l.*

2. M. Loisy rapporte le ταῦτα aux seuls chap. xv et xvi. « L'observation est générale, dit-il, et se réfère directement à l'ensemble du discours, c'est-à-dire aux chapitres xv et xvi » (*Le quatrième Év.*, p. 792). — Nous nous sommes rencontré dans cette interprétation avec le P. Durand (*Recherches*, 1911, p. 347).

Cependant, comme la restriction n'est pas de conséquence pour la précision actuelle du terme παροιμίαι, bornons-nous, si l'on veut, au seul chapitre XVI. Nous avons deux manières de déterminer le sens en question : 1° interroger les discours qui seraient ainsi qualifiés de παροιμίαι, soit XVI, 1-25; 2° étudier en elle-même l'antithèse des versets 25-26.

Les 24 premiers versets du chapitre XVI représentent une matière assez variée. On y relève d'abord (vv. 8-11) la plaidoirie du Saint-Esprit contre le monde, qui a fait le tourment de bien des exégètes, et qui, si elle ne fut pas plus développée dans le discours original, ne dut pas apporter grande lumière aux Apôtres, si peu déliés encore à cette époque et si peu spirituels. — Ce qui est dit du rôle du Saint-Esprit dans l'achèvement de la révélation, est certainement beaucoup plus intelligible (v. 13-15). — Viennent ensuite les versets du *modicum* et de l'*iterum modicum*, qu'on peut considérer comme des proches voisins de l'énigme, et qui, en d'autres temps et sur d'autres lèvres, passeraient assez facilement pour une ḥidâh à la manière de celles de Samson ou d'Aḥikar (v. 16-18). Voyant que les Apôtres ne venaient pas à bout de ces phrases, Jésus ajoute pour eux l'explication de la femme en travail (vv. 20-22). Ce logion n'est pas un commentaire servile des mots qui faisaient embarras; mais, ce qui importait uniquement en cette circonstance, il montre jusqu'à l'évidence aux Apôtres, qu'une première période de souffrances aiguës fera bientôt place à une deuxième période de joies sans fin.

S'il fallait résumer d'un mot cette variété d'acceptions, ces alternances de pensées profondes et de pensées toutes en surface, on éprouverait sans doute quelque difficulté. Plus la définition serait stricte,

moins elle aurait de chance d'embrasser toute la sphère des παροιμίαι. Le mieux nous semble encore de nous élever au-dessus des acceptions particulières. Nous dirons donc que la παροιμία se donne ici, en général, comme un *discours sapientiel*, qui sait être limpide, mais qui peut être difficile ; on se souvient que c'était la définition la plus universelle du mâchâl et de la παραβολή. La παροιμία et la παραβολή sont donc encore synonymes dans ce qu'elles ont de plus générique.

L'étude des versets 25-26 ne nous conduit pas à un autre résultat : Ces versets se font remarquer par l'antithèse entre ἐν παροιμίαις et παρρησίᾳ : « l'heure vient où je ne vous parlerai plus ἐν παροιμίαις, mais où je vous annoncerai παρρησίᾳ ce qui regarde mon Père » (v. 25). — Le sens de παρρησία est assez connu (de πᾶν, ῥῆσις). Il signifie, en premier lieu, la liberté de *tout dire*, de parler librement, ouvertement, à découvert. Le langage ἐν παρρησίᾳ est donc avant tout un langage clair, qui ne connaît ni les sous-entendus calculés, ni les réserves volontaires. Par opposition, le langage ἐν παροιμίαις représentera les discours à réticences, les discours couverts et incomplets, où l'on ne dit pas tout, et où ce que l'on dit n'a pas toute la clarté désirable. Il va de soi que les discours figurés rentrent dans cette dernière classe; car, après tout, la figure est un voile, et l'on sait que tout voile n'est pas une gaze. Les versets 25 et 26 seraient donc à paraphraser : « Je vous ai dit ces choses en figures, en termes voilés, à mots couverts; mais l'heure vient où je vous parlerai de mon Père librement, ouvertement, à découvert ». D'où il suit que la παροιμία serait un discours figuré et enveloppé; et même sous cet aspect, il n'a pas d'équivalent plus exact que la παραβολή, c'est-à-dire la parabole, *au sens biblique du mot*.

Cette acception de la παροιμία reparaît quelques versets plus loin, ainsi que l'antithèse avec παρρησία. Jésus vient de promettre aux Apôtres, pour un avenir prochain, la révélation totale ; il leur a dit quelques mots sur l'amour du Père à leur égard, sur l'origine et le couronnement de sa mission : « Voilà qui s'appelle parler clairement, s'écrient les Apôtres tout joyeux ; c'est maintenant que vous ne dites plus de parabole : ἴδε νῦν ἐν παρρησίᾳ λαλεῖς, καὶ παροιμίαν οὐδεμίαν λέγεις » (v. 29).

*
* *

Nous avons dit que le terme de παροιμία ne se rencontre expressément qu'en ces trois endroits du quatrième Évangile. Si maintenant l'on voulait procéder par analogie à la recherche d'autres discours qui auraient la réalité de la παροιμία, sans en porter le titre, il faudrait soigneusement distinguer entre l'acception du chapitre x et celle du chapitre xvi. Cette dernière, à cause même de sa généralité, s'étendrait sans effort à tous les discours du quatrième Évangile ; ils sont tous marqués, en effet, au coin d'une élévation, d'une profondeur, qui en feraient excellemment, aux yeux des Orientaux, des discours sapientiels, et donc des paraboles. Mais nous croyons assez inutile de nous arrêter à cette acception.

Celle du chapitre x paraît au contraire plus intéressante. Qu'elle doive s'entendre d'une parabole ou d'une allégorie, toujours est-il qu'elle accentue *l'élément comparatif* que nous avons reconnu pour l'élément ordinaire du mâchâl. En ne retenant que cet élément comme caractéristique, on pourrait, à la rigueur des principes, donner le nom de παροιμία à de simples

sentences ou proverbes : « L'un sème, l'autre moissonne » (IV, 37) ; — « je dois faire les œuvres de celui qui m'envoie, pendant le jour : vient la nuit où personne ne peut travailler » (IX, 4) ; — « n'y a-t-il pas douze heures dans le jour ? » (XI, 9) ; — « qui marche dans les ténèbres, ne sait où il va » (XII, 35) ; — « le serviteur n'est pas plus grand que son maître, ni l'ambassadeur plus que celui qui l'envoie » (XIII, 16), etc. Ces proverbes sont amenés pour éclairer une situation, — s'ils ne sont déjà appliqués par métaphore à des cas particuliers : ce sont des embryons de parabole ou des allégories en miniature. Nous ne reviendrons pas sur cette espèce, la plus humble, de la παροιμία.

Ailleurs, le genre s'épanouit en forme de petit récit, la pensée se développe en un petit tout complet : « Le vent souffle où il veut, tu en entends le bruit, mais tu ne sais d'où il vient ni où il va. Ainsi en est-il de quiconque est né de l'esprit » (III, 8). « Et de même que Moïse éleva le serpent dans le désert, de même, il faut que le Fils de l'Homme soit élevé, afin que quiconque croit en lui ait la vie éternelle » (III, 14-15). « En vérité, je vous le dis, si le grain de froment ne tombe en terre et n'y meurt pas, il demeure seul ; mais, s'il meurt, il porte beaucoup de fruit » (XII, 24). — Et cet autre morceau encore, qui est peut-être visé par l'appellation de XVI, 25 : « La femme, lorsqu'elle enfante, a de la douleur, parce que son heure est venue ; mais, quand elle a mis au jour l'enfant, elle ne se souvient plus de son angoisse, à cause de sa joie qu'un homme ait été mis au monde. Et vous aussi donc, vous avez maintenant de la tristesse ; mais je vous reverrai, et personne ne vous enlèvera votre joie » (XVI, 21-22).

Si l'on concède que ces logia puissent se dénommer

des παροιμίαι, il semble qu'il faille les ramener au *genre parabole* plutôt qu'au genre allégorie. Pour le Vent, le Serpent et la Femme en travail, cela nous paraît manifeste, encore qu'on ait essayé de mettre le fait en doute [1]. On ne saurait demander d'indices plus clairs que les formules qui accompagnent ces logia : *de même, de même que, ainsi*... Ou il n'y a aucune comparaison certaine, ou ces logia, entendus au sens propre, sont comparatifs. Seule la sentence du grain mis en terre pourrait faire difficulté ; on voudra bien réserver ce cas, pour l'apprécier à la lumière des observations qui seront présentées un peu plus loin.

Enfin, celui de tous les discours qui mérite le plus d'être qualifié παροιμία, c'est bien le morceau de la Vigne (xv). Ici les analogies avec le Bon Pasteur ont un tel degré d'évidence qu'on ne saurait séparer ces deux joyaux évangéliques, et qu'ils se placent naturellement l'un à côté de l'autre dans un écrin commun.

*
* *

La conclusion qui se dégage de ce relevé de textes, c'est, une fois de plus, la *synonymie*, non plus partielle, mais *plénière et totale,* de la παροιμία et de la παραβολή. En conséquence, on ne saurait pas plus confisquer *la signification biblique* de la παροιμία que celle de la παραβολή au profit d'un concept moderne, bien défini, que ce soit l'allégorie ou la parabole. C'est néanmoins la confusion qui semble résulter des lignes suivantes de M. Lepin. Parlant du Bon Pasteur, il écrit : « Il est cependant étrange, si l'Évangéliste a eu dans l'esprit une *composition allégorique,* qu'il l'ap-

1. Voir la discussion de M. Lepin contre M. Loisy : *la Valeur historique du quatrième Évangile*, t. II, pp. 117-118, 138-139.

pelle expressément du nom de παροιμία, *comparaison ou parabole*[1]. » Peut-être la confusion existe-t-elle déjà chez M. Loisy, lorsqu'il écrit : « Il (l'auteur du quatrième Évang.) appelle parabole ou similitude l'allégorie du Bon Pasteur...C'est qu'il ne voyait pas de différence essentielle entre les paraboles et ses allégories[2]. » Nous croyons, au contraire, que la παροιμία du Bon Pasteur est très bien dénommée ainsi. C'est en vain que l'on voudrait enserrer la signification de ce terme dans la limite du concept moderne de parabole ou de similitude. La παροιμία déborde ces limites et ne couvre rien moins que le champ intégral de la sagesse orientale, tout comme le mâchâl et la παραβολή : proverbe, sentence, comparaison, parabole, métaphore, allégorie, peut-être même la devinette et l'énigme. Dans un cas concret, la παροιμία est susceptible de désigner une allégorie aussi bien qu'une parabole ; elle peut introduire le récit du Bon Pasteur tout comme le logion de la Femme en travail. Il n'est pas permis *a priori* de pencher pour aucune de ces acceptions diverses. Le contexte seul peut apporter la précision nécessaire en chaque cas. C'est ce que marquait naguère avec bonheur M. Spitta : « Il est inexact de penser, dit-il, que la parabole synoptique manque dans l'Évangile johannique, et que la παραβολή est remplacée par la παροιμία, qui serait une allégorie. Dans les concepts grecs, qui tous deux traduisent l'hébreu מָשָׁל dans les LXX, sans qu'on puisse constater une différence de notion, il n'y a aucune différence entre la parabole et l'allégorie[3]. »

1. *Ib.*, p. 160.
2. *Le quatrième Évangile*, p. 608.
3. *ZNTW.*, 1909 : *Die Hirtengleichnisse des vierten Evangeliums*, p. 108. — Nous nous rencontrons encore dans cette conclusion avec le P. Durand (*Recherches*, 1911, p. 347, note).

2. — La nature des παροιμίαι.

Après avoir vérifié le sens général de la παροιμία, essayons d'en mieux déterminer la nature dans l'évangile de saint Jean. Nous ne croyons pas nécessaire de nous arrêter aux comparaisons du Vent, du Serpent, de la Femme en travail et autres fragments de mêmes dimensions, M. Lepin ayant bien mené sur ce point la discussion contre M. Loisy. Nous préférons n'insister que sur les pièces les plus caractéristiques du genre, celles qui sont plus sujettes à controverse, et qui peuvent apporter un contingent plus efficace à la question johannique. Nous nous bornerons donc à étudier les deux παροιμίαι du Bon Pasteur et de la Vigne.

Le premier problème qui s'impose à nos recherches est de savoir si nous nous trouvons en face d'*allégories* ou de *paraboles*. Le lecteur qui nous a suivi dans notre étude sur les paraboles synoptiques, sait assez que cette question est liée à celle de l'authenticité de ces péricopes. Aussi le problème actuel se recommande-t-il par d'autres titres que ceux d'un intérêt spéculatif et scolastique.

Et d'abord, sous quelle rubrique ranger le Bon Pasteur ?

Nous sommes en présence de deux opinions opposées : l'une ne voit dans ce discours qu'une *allégorie*, l'autre rien qu'une *parabole*. M. Jülicher est du premier avis. Après avoir écarté tour à tour les appellations de Parabel, de Beispielerzählung, de Gleichnis, il conclut à la pure allégorie, encore que l'allégorie lui paraisse défectueuse[1]. M. Loisy partage le même sen-

1. *Die Gleichnisreden Jesu*, I, 115.

timent : « Jean, écrit-il, appelle cette description « comparaison » ou « parabole »; mais ce n'est pas du tout une parabole comme celles que Jésus prononce dans les Synoptiques. Il n'y est pas question de bergers ni de brebis avec application morale à un autre objet, par manière de comparaison, mais d'abord et uniquement des docteurs juifs, du Christ et de ses fidèles. Ce n'est pas une histoire de bergers qu'on raconte, ce sont les rapports, très différents, des maîtres d'Israël et de Jésus avec les hommes qui sont décrits en termes figurés [1]... »

M. Lepin, au contraire, se prononce résolument pour l'opinion opposée. « Considéré en lui-même, dit-il, le discours paraît bien avant tout une comparaison, analogue aux comparaisons synoptiques. Les versets 1-5 contiennent le récit parabolique, dont vient ensuite l'explication ou l'application [2]. » Et encore : « Qu'en faisant cette description, Jésus ait en vue la portée figurative de ses éléments; qu'en parlant de la porte et du berger, il se vise lui-même, et en mentionnant le voleur, songe aux pharisiens, cela est très naturel, puisque c'est précisément la leçon qu'il veut faire valoir, et qu'il l'a dans l'esprit en même temps qu'il dessine le tableau. Cela n'empêche pas que ce ne soit avant tout un tableau, qui sert d'appui à sa comparaison, une description sur laquelle viendra se greffer sa leçon, en d'autres termes un discours parabolique [3]. » Et plus loin : « Il semble donc constaté que nous n'avons pas affaire à une allégorie véritable, mais essentiellement à un petit tableau parabolique, en par-

1. *Le quatrième Év.*, p. 608.
2. *Op. cit.*, p. 106.
3. *Ib.*, p. 107.

tie susceptible d'applications allégoriques [1]. » — M. Spitta, après M. B. Weiss, pense de même que le morceau n'est pas allégorique, parce que plusieurs traits n'ont aucune portée allégorique et que le petit tableau choisi pour faire image est simplement présenté avec toute sa fraîcheur et son naturel [2].

Ces sentiments sont formulés en termes dissemblables. Que faut-il en penser? Nous croyons qu'ils sont l'un et l'autre l'exagération partielle d'un fond de vérité: le Bon Pasteur n'est ni une allégorie pure, ni une pure parabole, mais bien un mélange de traits paraboliques et allégoriques.

Nous avons dit assez combien la parabole et l'allégorie sont des genres apparentés [3]. Pour faciliter l'intelligence de ce qui va suivre, on nous permettra de rappeler brièvement les trois phases que l'on observe dans cet ordre de discours sapientiels; les deux premières sont bien tranchées : ce sont la parabole et l'allégorie pures et explicites; la troisième est une sorte de valeur discrétionnelle qui peut se traduire, suivant les occurrences, en allégorie ou en parabole.

Il y a parabole explicite, lorsque les deux termes de comparaison sont nettement indiqués et reliés par les conjonctions : de même, de même que, ainsi etc. De même que Moïse éleva le serpent..., de même il faut que le Fils de l'Homme... — La femme, lorsqu'elle enfante, a de la douleur... Et vous aussi, vous avez maintenant de la tristesse. — Ces conjonctions avertissent suffisamment que l'on rapproche deux termes de comparaison, en gardant à chacun son sens littéral propre.

1. P. 109.
2. *Art. cit.*, p. 67.
3. M. Lepin a bien discerné la raison fondamentale de cette parenté, *op. laud.*, II, p. 129.

Il y a allégorie explicite, lorsque nous sommes en présence d'une série coordonnée de propositions, constituant un groupe d'identifications, d'équations, où le premier texte s'entend au sens propre et le deuxième au sens métaphorique, ou bien vice versa. La Vigne nous en fournira tout à l'heure un exemple remarquable. Pour ne produire ici qu'un type déjà étudié, qu'on se rappelle l'explication de l'Ivraie : celui qui sème la bonne semence, c'est le Fils de l'Homme; le champ, c'est le monde; la bonne semence, ce sont les fils du royaume; l'ivraie, ce sont les fils du malin. L'ennemi qui l'a semée, c'est le diable. La moisson, c'est la consommation du siècle; les moissonneurs, ce sont les anges.

Mais, à côté de la parabole et de l'allégorie, il se rencontre une sorte de discours mitoyen, susceptible d'interprétation allégorique et parabolique. En soi, il décrit une scène d'ordre inférieur, mais à travers laquelle l'orateur contemple une vérité d'ordre plus élevé. Le tout est de savoir si l'auteur entend conserver à ses termes leur sens propre, ou s'il leur attribue déjà mentalement une valeur métaphorique. Lui seul a qualité pour trancher le débat. S'il n'indique pas quelle a été son intention. il n'est pas rare que notre esprit demeure en suspens devant un discours indécis, qu'on ne sait à quelle catégorie rattacher.

Le logion du Grain de froment peut servir de modèle du genre : « Si le grain de froment ne tombe en terre et n'y meurt, il demeure seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit » (Jean, XII, 24). Là-dessus M. Loisy s'exprime en ces termes : « L'idée de cette mort est suggérée tout aussitôt dans une *allégorie* que l'évangéliste semble avoir tirée de saint Paul. L'ensemble ne constitue pas une comparaison proprement

dite, dont l'application serait sous-entendue, car Jésus lui-même est le grain de blé, qui fructifie par la mort, etc. [1]. » — De son côté, M. Lepin se porte à l'affirmation contraire : « Rien de plus suspect, dit-il, que cette interprétation (de M. Loisy). En réalité, tout le monde a coutume de dire que le grain de blé, s'il ne pourrit en terre, demeure stérile, mais que, s'il germe dans le sol, il produit du fruit. Or, le Sauveur ne dit pas autre chose... Il paraît évident qu'en parlant du grain de blé, le Christ entend donner une comparaison qui exprime la nécessité du sacrifice pour la fécondité spirituelle [2]... » — Pour nous, plutôt que de ratifier l'un ou l'autre de ces jugements, nous préférerions nous abstenir. Avec M. Lepin, nous reconnaissons que Jésus formule ici une vérité d'ordre commun, susceptible de nombreuses applications; mais il se pourrait aussi, comme le veut M. Loisy, que le Sauveur eût déjà pensé à l'une de ces applications, et que déjà avant saint Ignace d'Antioche, il se soit dit mentalement le froment de Dieu. Ainsi donc, à nos yeux, le logion peut s'expliquer en métaphore aussi bien qu'en comparaison; plutôt que de nous exposer à nous tromper dans une classification quelconque, nous préférons ne pas le classer du tout, si ce n'est dans une *catégorie à part*, entre la parabole et l'allégorie explicites.

Que si, dans le cas précédent, l'auteur exprime lui-même dans la suite quelle a été sa pensée, on ne saurait mieux faire que de s'en rapporter à lui. Si donc les explications qu'il ajoute sont faites en parabole, il est certain que le premier tableau ne dépassait pas l'horizon parabolique; si, au contraire, elles se font en allé-

1. *Le quatrième Évangile*, p. 686.
2. *Op. laud.*, pp. 137-138.

gorie, on est fondé à croire que le premier récit avait déjà des visées allégoriques.

Ces principes nous semblent assez clairs par eux-mêmes. Si Jésus ne se fût pas expliqué sur le Semeur, l'Ivraie, le Filet, et qu'on nous eût demandé de spécifier la nature de ces discours, nous eussions sans doute suspendu notre jugement, en inclinant néanmoins peut-être du côté de la parabole. Mais le maître s'étant expliqué en allégorie, il n'y a plus aucune raison de douter que les tableaux du Semeur, de l'Ivraie et du Filet, ne soient eux-mêmes des allégories.

Revenons maintenant au Bon Pasteur. Il est incontestable que l'esquisse des versets 1-5 se propose d'illustrer une vérité d'ordre supérieur. Mais Jésus n'indiquait-il par là que le premier terme d'une comparaison, ou bien décrivait-il déjà en métaphores cette bergerie spirituelle, où d'autres brebis écoutent la voix d'un autre Pasteur ? A ne juger le logion que par lui-même, nous ne le saurions jamais au juste. Ce qui suit vient heureusement lever le doute : Jésus répète à deux reprises chacune de ces deux affirmations : c'est moi qui suis la porte, c'est moi qui suis le bon Pasteur ; de plus, il laisse entendre que les brebis sont les fidèles et que les mauvais pasteurs sont les personnages officiels du judaïsme. S'il est donc permis d'apprécier le premier discours de Jésus à la lumière de son commentaire authentique, il faut conclure que les cinq premiers versets du chapitre x forment une petite allégorie.

Faut-il cependant ajouter que la παροιμία est tout entière en allégorie ? Celui qui le prétendrait, s'engagerait par le fait même à trouver une signification satisfaisante aux moindres détails de la description, aux gestes les plus insignifiants du berger et des brebis. Or, que pourrait bien représenter le portier ? Le Père

éternel, le Saint-Esprit, Moïse, Jean-Baptiste ? Et le berger, pourquoi appelle-t-il les brebis par leur nom? pourquoi les fait-il sortir de l'enclos et marche-t-il devant elles, tandis que celles-ci le suivent, heureuses de reconnaître sa voix? Si la bergerie est l'Église, est-ce que le pasteur mène ses brebis paître hors de l'Église ? Il y avait donc d'autres brebis que les siennes dans ce bercail ? Et si l'appel nominatif est la vocation à la foi, comment les brebis se trouvent-elles dans l'enclos sans y être appelées ? etc., etc. L'esprit allégorisant d'un Philon ou d'un Origène suffirait à peine à toutes ces demandes. Mieux vaut concéder que ces détails n'ont pas de portée allégorique. Que sont-ils donc?

A tout le moins des « emblèmes », des ornementations, des fioritures du récit. Étranges, choquants, mal venus dans une allégorie pure, qui ne poursuivrait que l'exposition rigide d'une idée, ces détails se comprennent parfaitement dans le genre moyen, qui n'a pas renoncé à plaire en instruisant, et qui ne s'interdit *a priori* aucun charme de la vie réelle. — Au reste, tous ces détails pourraient viser à mieux qu'à une ornementation de luxe : si le portier, l'appel nominatif, l'exode du bercail etc..., n'ont pas de signification strictement allégorique, ces traits peuvent du moins accentuer la comparaison de fond et être ainsi pourvus d'une *valeur parabolique*. Dans ce cas, ils se traduiraient convenablement et d'une manière générale dans la formule suivante : de même que le bon Pasteur rend à son troupeau *tous les soins qu'il exige*, ainsi Jésus traite-t-il ses fidèles avec le dévouement et l'amour le plus désintéressé.

Le Bon Pasteur n'est donc ni une pure allégorie, ni moins encore une pure parabole. *C'est un mélange de l'une et de l'autre*, avec prédominance de *l'élément*

allégorique; d'un mot, on pourrait l'appeler une allégorie parabolisante.

Le discours de la Vigne étant très apparenté à celui du bon Pasteur, il n'est pas étonnant qu'à son sujet les auteurs se partagent comme plus haut, quand il s'agit de définir sa vraie nature, et qu'ils prennent respectivement les mêmes positions que tout à l'heure. M. Loisy y voit une allégorie pure : « C'est en vain, déclare-t-il, qu'on s'est efforcé d'en extraire une parabole [1]. » M. Jülicher la qualifie pareillement d'allégorie, encore que, à ses yeux, l'allégorie soit viciée, au point de vue esthétique, par un mélange de sens figuré et de sens propre [2]. — En regard, M. Lepin prend résolument parti pour la thèse adverse. « Ici encore, écrit-il, nous avons affaire essentiellement à une comparaison parabolique, dont certains traits seulement offrent une apparence d'allégorie [3]. » Et plus loin : « Dans notre morceau, l'objet qui sert de comparaison apparaît très distinct de ce qu'il signifie, et cette distinction ne laisse même pas d'être exprimée formellement par le Sauveur. Nous avons donc sous les yeux, non une allégorie pure, mais au fond, et quoi qu'il en soit de certaines apparences, une véritable parabole [4]. »

Pour nous, la théorie qui se tient entre ces deux extrêmes, nous semble plus que jamais celle du juste milieu. MM. Jülicher et Loisy ne considèrent pas, dans leur appréciation générale, les traits de ce discours qui doivent se prendre au sens propre; M. Lepin, de son côté, néglige, comme des apparences, de vrais éléments

1. *Le quatrième Évangile*, p. 762.
2. *Die Gleichnisreden*, I, p. 115.
3. *Op. laud.*, I, p. 112.
4. *Ib.*, p. 113.

métaphoriques. La vérité, croyons-nous, doit tenir compte de tout, et elle enregistre ainsi une fusion d'allégorie et de parabole, qui n'est peut-être nulle part à ce point caractérisée [1].

Et tout d'abord, il est difficile de nier que nous ayons ici une véritable trame allégorique. L'allégorie, est-il besoin de le répéter ? est une série coordonnée de métaphores se rapportant à un même sujet. Or, qu'y a-t-il de plus métaphoriquement coordonné que ces développements sur la vigne ? « Je suis la vigne (le cep) véritable, et mon Père est le vigneron. Tout sarment en moi qui ne porte pas de fruit, il le retranche, et tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde, afin qu'il porte encore plus de fruit. Déjà vous êtes émondés (καθαροί)... Je suis le cep, vous êtes les sarments. Celui qui demeure en moi et moi en lui, celui-là porte beaucoup de fruit. Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors (comme le sarment), il sèche, on le jette au feu et il brûle. » — Toutes ces phrases ne sont que des reprises variées du quatrain fondamental : je suis le cep, mon Père est le vigneron, vous êtes les sarments, les âmes sont les fruits. Nous avons plus là qu'une métaphore isolée ; c'est tout un petit système d'équations, bien suffisant pour dessiner une esquisse d'allégorie.

D'autre part, il est trop évident que, plusieurs fois, l'allégorie s'allonge en parabole, et que, au lieu d'appliquer directement, le Maître rapproche et compare. Au verset 4, après avoir dit aux Apôtres : vous êtes des sarments emondés, il ajoute : « demeurez en moi et

1. Le P. Fonck a signalé aussi cette compénétration de figure et de réalité, mais sans formuler d'appréciation sur le sujet qui nous occupe (*Die Parabeln*, p. 834). — Le P. Durand est plus explicite, lorsqu'il constate que « les deux allégories du quatrième Évangile ne sont pas exemptes de tout élément parabolique » (*Rech.*, 1911, p. 324, note).

moi en vous. *De même* que le sarment ne peut porter de fruit par lui-même, s'il ne reste sur le cep, *de même* en est-il de vous, si vous ne demeurez en moi ». Et au verset 6 : « Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors comme le sarment, il sèche, on le ramasse... » Peut-on désirer quelque chose de plus explicite ? Qu'on remarque bien la différence de la métaphore et de la comparaison. Aux versets 2 et 5, les sarments n'étaient pas de vrais sarments, mais des Apôtres, de même que le cep n'était pas un cep, mais Jésus. Au contraire, au verset 4, le sarment est un sarment, et au verset 6, la vigne est une vigne. Dans les premiers passages, nous avons affaire à des métaphores ; dans les seconds, nous sommes en face de simples réalités. Et cette fois, si l'on veut bien s'en tenir au sens naturel des phrases, il n'y a plus lieu à controverse ; le narrateur a lui-même pris la peine de dirimer tous nos débats : à côté de métaphores très explicites, il nous présente des comparaisons indiscutables.

De plus, — et ceci ne mérite pas moins de retenir notre attention, — ces métaphores et ces comparaisons ne constituent pas deux parties opposées dans le discours ; elles n'y occupent pas deux compartiments séparés par des cloisons étanches, incompénétrables l'un à l'autre. Elles fusionnent au contraire dans le même récit, s'entremêlent avec une alternance qui fait songer à la navette du tisserand tour à tour courant sur la chaîne et s'enfonçant en dessous. « Je suis le cep, mon Père est le vigneron qui retranche les sarments stériles et émonde ceux qui sont vivants. Demeurez donc en moi... (*métaphores*). — Car de même qu'un sarment ne porte pas de fruit, s'il n'est uni au cep, ainsi vous, si vous ne demeurez en moi (*comparaison*). — Je suis le cep, vous êtes les sarments ; qui demeure en moi,

porte du fruit en abondance; si quelqu'un ne demeure pas en moi (*métaphores*), il sera jeté dehors comme un sarment (*comparaison*). » — Encore une fois, on chercherait en vain une fusion plus explicite. Ceux qui veulent que cette παροιμία ne soit qu'une pure allégorie, ont raison de s'étonner de cette audacieuse intrusion des éléments paraboliques; et ceux qui ont intérêt à ne retenir que les comparaisons, ne peuvent que s'efforcer d'atténuer l'impression d'allégorie qui se dégage de la simple lecture. Pour nous, nous n'avons rien à renier, rien à atténuer, parce que ce mélange de parabole et d'allégorie, loin de nous paraître étrange et embarrassant, nous semble au contraire une donnée très ordinaire de la réalité. Et la raison de ce phénomène réside, encore une fois, dans l'affinité des deux genres ; au lieu de s'exclure, la parabole et l'allégorie se recherchent, s'interchangent et s'accouplent. Une pensée qui commence en métaphore, s'achève tout naturellement en comparaison; et la parabole, à son tour, n'éprouve aucune répugnance à se substituer à l'allégorie. A travers ces variations et ces modes, la pensée continue le rapprochement des deux objets qui font la matière du discours, tantôt avec plus de vigueur, par la métaphore, tantôt avec plus de clarté et de majesté, par la comparaison. Le discours emprunte en définitive son nom à celui des deux éléments qui y figure avec plus d'abondance : nous l'appelons, suivant les cas, parabole allégorisante ou allégorie parabolisante.

Dans la παροιμία de la vigne, la métaphore étant mieux représentée que la comparaison, c'est à bon droit qu'on parle vulgairement de *l'allégorie de la vigne*. Mais pour être tout à fait exact, il faudrait ajouter que c'est une *allégorie parabolisante*.

*
* *

Ces conclusions nous mettent à même d'apprécier l'affirmation de M. Jülicher, savoir que rien dans les Synoptiques n'est apparenté à ces παροιμίαι : « Diese παροιμίαι, denen in den Synoptikern nichts verwandtes zu Hülfe kommt [1]... » On ne doit pas nier ce qu'il peut y avoir de spécifique dans le style du quatrième Évangile et dans ses procédés de composition littéraire ; mais le jugement précité n'en paraîtra pas moins sommaire et inexact. S'il s'agit de la nature même des παροιμίαι, tous les critiques, MM. Jülicher et Loisy plus que tout autre, signalent dans les Synoptiques la présence de plusieurs allégories ; or, entre ces παραβολαί et ces παροιμίαι, il y a, si je ne m'abuse, plus qu'une parenté lointaine. Que si l'on en vient aux modulations du dessin principal, nous croyons avoir démontré que quelques-unes au moins des παροιμίαι-allégories sont entremêlées d'éléments paraboliques, tout juste comme les παροιμίαι de saint Jean. Enfin, si l'on s'attache à la physionomie extérieure de ces discours, il nous semble encore que tel logion du quatrième Évangile, par exemple les cinq premiers versets du chapitre x, trouverait des correspondants assez fidèles dans certaines paraboles synoptiques, v. g. le Ferment, la Perle, le Filet, la Drachme perdue. Aussi M. Spitta a-t-il raison d'écrire : « Es ist unrichtig, wenn man behauptet, die synoptische Parabel fehle dem Johannesevangelium [2]. » Encore une fois, réserve faite de certaines

1. *Op. laud.*, t. I, p. 115. — On lit encore à la page 117 : « Die παροιμίαι des Joh. sind den synoptischen παραβολαί am wenigstens verwandt. »
2. *Art. cit.*, p. 108.

particularités de saint Jean, — sur lesquelles nous reviendrons tout à l'heure, — *les παροιμίαι du quatrième Évangile nous apparaissent comme proches parentes des παραβολαί allégoriques des Synoptiques.*

3. — Clarté des παροιμίαι.

Après avoir essayé de déterminer la nature des παροιμίαι, il faut dire un mot de leur clarté. On se rappelle l'importance d'une telle question dans les paraboles synoptiques. Bien qu'elle n'ait pas le même intérêt dans le quatrième Évangile elle vaut cependant qu'on s'y arrête ; outre qu'elle fournit une nouvelle base de comparaison avec les paraboles synoptiques, elle nous initie prochainement au problème de l'authenticité des παροιμίαι...

Deux textes surtout appellent l'attention : x, 6 et xvi, 25.

A peine a-t-il esquissé la scène pastorale de x, 1-5, l'Évangéliste ajoute cette réflexion : « Jésus leur dit cette allégorie ; mais eux *ne comprirent pas ce qu'il voulait leur dire* » (v. 6). Pourtant ce discours ne contenait pas des images bien recherchées. Il n'était pas un auditeur, dans cette foule, à qui ces traits de mœurs ne fussent familiers. Mais, si tout le monde entendait la lettre de la παροιμία, on pouvait se demander quelles vérités supérieures le jeune Rabbi se proposait d'illustrer par ces images et quelles applications il en faisait mentalement. Tous les docteurs connaissaient les textes des saintes Lettres (Ps. xxiii, 1 ; lxxix, 13 ; xcv, 7 ; Ez., xxxiv ; Zach., x, 3...) où Jahvé était proclamé le pasteur de son peuple et où les Israélites étaient dits ses brebis. D'autres textes encore

annonçaient que le Messie serait un nouveau pasteur (Is., xl, 11; Ez., xxxiv, 23...; Zach., xiii, 7). Mais pouvait-on consentir à ce que Jésus s'arrogeât le titre sacré de pasteur d'Israël, comme il semblait y prétendre? Et ces brigands qui escaladaient le mur d'enceinte, qui pouvaient-ils bien être? Et cet étranger dont les brebis ne connaissent pas la voix? Et ce portier, ce subalterne qui ouvre au bon Pasteur? Évidemment les Pharisiens n'allaient pas se reconnaître dans ces peintures désobligeantes. Ils ne pouvaient ni ne voulaient comprendre. Et ils ne comprirent pas en effet.

Le Maître cependant ne les abandonne pas à cette ignorance demi-volontaire. Jadis sans doute, à la journée du Lac, lorsque les esprits demeuraient fermés à ses paraboles du Semeur, de la Semence, du Ferment, du Filet, il n'avait pas ajouté une explication, il n'avait pas provoqué une question; le cœur triste, il avait laissé s'éloigner cette multitude inintelligente.

Mais aujourd'hui, à peine remarque-t-il que son discours n'opère pas le fruit qu'il en espère, sans attendre d'interrogation explicite, il reprend son exposé, il le paraphrase et le commente de plusieurs manières, en le retournant sous divers aspects. C'est moi, dit-il, qui suis la porte, et il n'y a pour les bergers de mission authentique que par moi (vv. 7 et 8). C'est moi qui suis la porte, et pour les brebis il n'y a de sécurité, de salut que par moi (v. 9). — Je suis le bon pasteur, bien différent des mercenaires égoïstes et fuyards; eux sacrifient tout le troupeau pour sauver leur vie; moi, je sacrifie ma vie pour le salut de mon troupeau (11-13). Je suis le bon Pasteur et j'entretiens avec chacune de mes brebis un commerce d'amour, analogue à celui que j'ai avec mon Père (14-15).

Admettons, pour aller au pire, que ces formules soient trop profondes, trop empreintes de mysticisme, pour que les auditeurs aient pu sur l'heure en épuiser le sens; il n'en reste pas moins vrai que les titres de Jésus devaient maintenant résonner à toutes les oreilles avec une clarté suffisante. De plus, si l'orateur n'a pas cinglé ces hypocrites d'apostrophes, comme celles-ci : c'est vous, les bandits, les mercenaires, les loups, — les insinuations ont été cependant trop nombreuses pour que les esprits n'aient pas été forcés de s'ouvrir sous leurs coups répétés. Aussi, à la fin du discours, tout le monde est-il censé comprendre. « Et il s'éleva des discussions parmi les Juifs, à cause de ce discours, raconte l'Évangéliste. Beaucoup d'entre eux disaient : il a un démon, il est fou. D'autres répliquaient : non, ces paroles ne sont pas d'un possédé; un démon peut-il ouvrir les yeux des aveugles? » (v. 19-21).

Si, maintenant, tenant compte de tout cet ensemble, on demande : la παροιμία du Bon Pasteur est-elle claire ou obscure? nous répondons : sous sa première forme (v. 1-5), puisque, pour une raison ou pour une autre, elle demeure incomprise, elle était pour le moins *d'une obscurité relative*. Mais, sous le bénéfice des explications qui suivent, les allusions s'éclaircissent peu à peu, les applications deviennent plus nettes; si bien que, à la fin, on peut dire que la παροιμία est devenue suffisamment claire pour tous.

Nous avons déjà touché au deuxième texte de saint Jean qui nous intéresse : « Je vous ai dit ces choses en paraboles; mais l'heure vient où je ne vous parlerai plus *en paraboles*, mais où je vous annoncerai *ouvertement* ce qui concerne le Père » (xvi, 25). Ainsi qu'on l'a vu, παρρησία signifiant surtout la liberté, l'ouverture, la franchise du langage, le parler en paraboles doit s'en-

tendre *d'un enseignement incomplet et voilé*. Le texte n'en dit pas davantage. Jésus ne déclare pas que sa doctrine jusqu'ici promulguée soit incompréhensible, enveloppée de voiles à peu près impénétrables. Il confesse seulement qu'il a dû mettre des *réserves à la clarté et des mesures à la révélation*. L'intérêt même des Apôtres commandait ces ménagements. Faibles comme ils l'étaient, ils n'eussent pu soutenir le poids d'une révélation plénière et fulgurante ; ils en auraient été écrasés. Il convenait donc de remettre à d'autres temps les compléments qui réclamaient des cœurs plus larges et des esprits mieux affermis. Un peu plus tard, après les enseignements de la Passion, de la mort, de la Résurrection, des 40 jours, de l'Ascension, lorsqu'ils auraient été baptisés dans le feu et les charismes de la Pentecôte, le Saint-Esprit leur insinuerait sans violence, mais avec efficacité, tout ce qui leur restait à apprendre, et il dissiperait les obscurités qui, jusqu'ici, épaississaient leur intelligence.

Tel nous semble le véritable sens de l'antithèse des versets 25-26. Jésus oppose l'enseignement qu'il vient de donner aux Apôtres, et tel qu'il vient de le leur donner, aux compléments de doctrine et de lumière que lui-même et le Saint-Esprit leur communiqueront de l'intérieur. Assurément les παροιμίαι sont loin de constituer la méthode la plus lumineuse ; elles ne contiennent pas davantage tout le corps de doctrine ; *mais elles ne sont pas des énigmes impénétrables*. Genre inférieur, oui, et toujours par comparaison, mais en somme le genre opportun, le mieux accommodé aux dispositions actuelles de ceux qui en bénéficient. Ce n'est ni la pleine lumière, ni la simple obscurité : c'est *une clarté dosée*.

Les autres types de παροιμίαι que nous pourrions en-

visager dans le quatrième Évangile n'ajouteraient guère à ces observations. Si Nicodème ne comprit pas les comparaisons du vent et du serpent, — probablement à cause de la sublimité de la doctrine, — les Apôtres saisirent sans aucun doute le logion de la femme en travail. L'allégorie de la Vigne est plus lumineuse encore que celle du bon Pasteur. Très certainement, si le Maître eût débuté par ces mots : en vérité, en vérité, je vous le dis, si un sarment ne porte pas de fruit, le vigneron le coupe et le jette dehors ; mais celui qui porte du fruit, le vigneron l'émonde, afin qu'il porte du fruit avec plus d'abondance..., — cet exorde eût désorienté les Apôtres, tout comme le prélude imprécis du bon Pasteur avait dérouté les Pharisiens. Mais, cette fois, Jésus explique son allégorie à mesure qu'il la déroule : je suis le cep, mon Père est le vigneron, vous êtes les sarments. Et comme pour éclaircir encore ces termes pourtant si nets, le Maître descend de temps à autre à la forme plus accessible de la parabole. Aussi, s'il est téméraire d'affirmer que les Apôtres comprennent sur l'heure le mystère de l'union mystique du Christ et de ses membres, ainsi que toute l'économie de la Providence dans le soin des âmes, nous sommes certains au moins qu'ils y entendent quelque chose. De fait, aucun aveu ingénu d'ignorance ne s'échappe des lèvres ni d'un Philippe ni d'un Thomas. Jésus ne s'interrompt pas une fois. On dirait bien que le groupe apostolique a suivi ses développements. Enfin, par surcroît de clarté, le Maître reprend *sans figure* les leçons principales de son allégorie. Tout à l'heure il disait : vous, les sarment fertiles, restez en moi qui suis le véritable cep ; en dehors de cette union, il n'y a que stérilité, mort et feu. Maintenant il s'exprime en ces termes : « Comme le Père m'a aimé, ainsi je vous ai aimés moi-

même; demeurez dans mon *amour*, de même que j'ai gardé les *commandements* de mon Père et que je demeure dans son amour » (xv, 9-10). Ce qui tantôt s'appelait par métaphore l'union au cep, devient maintenant l'amour du Christ; et l'on indique l'observation des commandements, comme moyen de rester dans l'amour. L'allégorie de la vigne n'est donc rien moins qu'une énigme. Sa clarté est nécessairement encore tamisée; mais, dans les conjonctures du Cénacle, c'était le juste degré qui convenait à ces novices de l'apostolat.

Si maintenant l'on rapproche le quatrième Évangile des Synoptiques, une première remarque s'impose : c'est que les παροιμίαι sont très inférieures en nombre aux παραβολαί, et par là j'entends les discours de quelque étendue. Au lieu que les παραβολαί ont constitué, à une époque donnée, la méthode pédagogique ordinaire de Jésus, et qu'en tout temps elles ont été disséminées çà et là dans son enseignement, les παροιμίαι n'apparaissent en saint Jean qu'à l'état d'exception : à peine si l'on en compte deux de bien caractérisées et quelques autres à l'état embryonnaire; et nous ne connaissons aucun texte qui nous invite à majorer ces chiffres. — Deuxième différence : les παραβολαί ont été récitées devant les auditoires les plus variés : pour les multitudes, pour un groupe de Pharisiens, pour le cercle des disciples ou des apôtres. Au contraire, il ne paraît pas qu'aucune παροιμία ait été adressée à la foule. Par là même tombe le problème si angoissant du but des παραβολαί vis-à-vis du peuple. Si rigoriste que l'on soit, nul ne peut soutenir que les παροιμίαι sont dites à dessein d'aveugler de braves gens, pour mieux assurer leur rejet du royaume messianique. Les παροιμίαι ne veulent pas même perdre les Pharisiens, qui l'eussent mérité davantage. La

seule qui soit récitée pour eux, celle du Bon Pasteur, se déploie, se dilate, s'ingénie de toutes manières pour forcer l'attention et frapper les intelligences. Quant aux discours de la Vigne et du chapitre XVI, il va de soi qu'ils ne cherchent pas à introduire les ténèbres dans l'esprit des apôtres. Le moment eût d'ailleurs été mal choisi, à cette heure des derniers entretiens, qui est, entre toutes, celle de l'intimité et de la sincérité. Après les aveux de Jésus, qui venait de les proclamer ses amis, des παροιμίαι intentionnellement obscures auraient été une ironie, une contradiction ; et puisqu'elles étaient les dernières paroles du Maître à ses disciples, elles eussent paru une suprême mystification.

Non, rien de tout cela : les comparaisons et les allégories de saint Jean sont dites pour être comprises, elles sont une condescendance de Jésus accommodant sa doctrine spirituelle en formules corporelles. Elles veulent dissiper les préjugés et les ignorances ; elles sont lumineuses et s'efforcent de faire la lumière. Si, malgré tout, les auditeurs se ferment à la vérité, s'ils ne reconnaissent pas le Messie dans le Bon Pasteur et la Vigne, la faute n'en est pas à Jésus ; elle n'est ni au défaut de clarté ni à la parcimonie des enseignements : il faut la chercher dans les dispositions morales de ces intelligences, qui refusent obstinément la lumière. Lorsque les remèdes sont de soi efficaces et que le médecin est un thaumaturge, Jésus en personne, si le malade reste dans le même état ou qu'il meure, il n'y a qu'une explication à sa malheureuse fin : il a négligé les bons offices du Sauveur, il n'a pas voulu se laisser guérir.

4. — Authenticité des παροιμίαι.

Les adversaires de l'authenticité des παροιμίαι sont assez nombreux. Les uns les rejettent au même titre que l'Évangile entier, et parce que faisant partie de cet Évangile ; d'autres se prévalent d'arguments spéciaux, pour conclure au rejet total ou partiel. Nous nous occuperons surtout de ces dernières attaques, parce qu'elles envisagent le problème à un point de vue qui nous intéresse nous-même.

La plupart des objections de M. Loisy contre les παροιμίαι du quatrième Évangile découlent de son système du symbolisme intégral. On comprendra que nous n'entrions pas dans une discussion qui nous mènerait trop loin. Voici, cependant, quelques critiques se rapportant davantage à notre sujet. M. Loisy énumère les différences entre les Synoptiques et le quatrième Évangile, qui, à l'entendre, concluent toutes à la non-authenticité de ce dernier. Entre autres différences, nous dit-on, il faut observer que dans les Synoptiques l'enseignement se donne en paraboles, tandis que dans le quatrième Évangile il est présenté en allégories. Ici l'allégorie se trouve partout. « Elle règne jusque dans les récits qui sont des symboles profonds, dont l'auteur ne fait qu'entr'ouvrir par moments le secret ; elle règne aussi dans les discours, où le Christ parle constamment un langage figuré, à double sens, que l'Évangile lui-même suppose avoir été inintelligible pour ceux qui l'ont entendu. Ainsi, le quatrième Évangile tout entier n'est pas autre chose qu'une grande allégorie théologique et mystique, une œuvre de spéculation savante qui n'a rien de commun,

quant à la forme, avec la prédication du Christ historique[1]. » Plus loin, le même auteur écrit : « Toute l'économie des discours et l'artifice des dialogues reposent sur cette conception de la parabole à double sens. Chaque fois que le Christ johannique se met à enseigner..., il commence par énoncer une proposition qui contient, sous une image sensible et symbolique, une vérité religieuse; l'auditeur se méprend sur la signification du symbole, qu'il interprète à la lettre; au lieu de dissiper la confusion, Jésus poursuit le développement de son allégorie, en sorte que ses interlocuteurs n'en savent pas plus, d'ordinaire, à la fin de l'entretien qu'au début; mais le lecteur a reçu toute l'instruction que l'évangéliste se proposait de lui donner[2]. »

Si nous les entendons bien, ces objections, qui nous semblent les principales, se ramènent à ceci : les discours de saint Jean ne sont pas authentiques, parce qu'ils sont en allégories et que les allégories elles-mêmes ne sont pas intelligibles.

Nous n'avons pas à vérifier ces assertions sur les discours qui ne seraient que très indirectement des παροιμίαι. Mais, pour les allégories officielles, celles qui portent le titre de παροιμία ou qui sont incontestablement telles, pour celles, en un mot, qui devraient justifier à l'évidence la théorie précitée, nous nous croyons en droit d'affirmer que les assertions de M. Loisy sont en partie exagérées et en partie fausses.

M. Loisy assure que les discours du quatrième Évangile sont en allégories, tandis que ceux des Synoptiques sont en paraboles. Or, parmi les passages du quatrième Évangile que nous avons plus particulière-

1. *Le quatrième Évangile*, p. 75.
2. *Ibid.*, p. 89.

ment examinés, on a vu que les logia du *Vent,* du *Serpent,* de la *Femme en travail* étaient de *pures comparaisons,* que le logion du *Grain de blé* était *douteux*, que les παροιμίαι du *Bon Pasteur* et de la *Vigne* étaient des *allégories tempérées d'éléments paraboliques*. Tout n'est donc pas allégorie dans saint Jean, et jusqu'ici la différence n'est pas tellement essentielle entre le quatrième Évangile et les Synoptiques.

M. Loisy exagère encore le mode dont ces discours johanniques sont conduits. Nous ne voulons pas nier ce qui, dans ce procédé, pourrait être particulier au quatrième Évangile, mais nous ne voyons pas que la manière du « Christ johannique » porte à ce point la trace de non-authenticité et de non-historicité. Le Maître énonce tout d'un trait le schéma de son discours, puis le reprend en sous-œuvre pour le développer par fragments, soit. Mais nous soutenons précisément que c'est encore là une méthode très pédagogique, pour expliquer progressivement une pensée. Nous en appelons à ceux qui ont quelque expérience de l'enseignement. Au premier énoncé d'un sujet, les auditeurs, foules ou élèves, sont parfois surpris et de la nouveauté de la matière et du mode dont on la leur présente. Il n'est pas rare, dans ce cas, que l'intelligence ne suffise pas à l'effort qui serait exigé d'elle, et que, rebutée, fiévreuse et hâtive, elle confesse son impuissance. Cependant, ce premier contact avec le sujet ne lui a pas été inutile. Elle a saisi çà et là des fragments de vérité, elle a réussi peut-être à coordonner quelques éléments, bien qu'elle ne parvienne pas à en découvrir l'idée directrice. Dans ces conjonctures, qu'on lui répète la proposition incomprise, très souvent l'étincelle jaillit, les

lacunes sont subitement comblées, c'est le resplendissement de la vérité, avec les intimes satisfactions qu'elle procure.

Un autre procédé, pour atteindre le même but, consiste, non pas à répéter dans les mêmes termes la proposition initiale, mais à la présenter d'un autre côté, sous un nouvel aspect. Pour cela, on s'ingénie à trouver l'angle d'incidence qui fera la trouée dans les esprits. Tous les instituteurs connaissent la valeur pédagogique de ces variations, qui ne sont en définitive qu'une forme plus ingénieuse de la répétition.

Qu'on relise maintenant dans la Vigne (Jean, xv) les vv. 4-7, et l'on surprendra sur le vif ce procédé des reprises d'une même pensée par l'affirmation, la négation, le parallélisme. « Demeurez en moi et moi en vous ; de même que le sarment ne peut porter de fruit, s'il ne demeure sur la vigne, ainsi de vous... Je suis le cep, vous êtes les sarments; qui demeure en moi et moi en lui, porte beaucoup de fruit, parce que sans moi vous ne pouvez rien faire. Si quelqu'un ne demeure pas en moi, on le jettera dehors comme un sarment et il sera brûlé. Si vous demeurez en moi et que mes paroles demeurent en vous... »

Dans le Bon Pasteur, ces variations sur un même thème sont encore plus manifestes. Le premier énoncé opposait surtout le bon et le mauvais pasteur, et il se contentait de mentionner la signification de la porte dans la mission du berger. Or, voici que la reprise de la παροιμία (v. 7) place au premier plan le rôle de la porte, tandis qu'elle projette au second la comparaison des pasteurs. De nouveau, la deuxième reprise (v. 11) restitue à cette dernière comparaison la place d'honneur, qu'elle garde jusqu'à la fin, non sans changer encore légèrement d'aspect.

M. Loisy écrit : « L'emploi de cette méthode, plus littéraire et savante qu'oratoire et populaire, fait que les interlocuteurs de Jésus nous semblent excusables de ne jamais comprendre ce qu'il leur dit[1]. » Nous croyons, au contraire, que le procédé pris en lui-même possède une haute valeur didactique, et que, loin d'enfoncer les auditeurs dans les ténèbres, il les amène peu à peu à la lumière. C'est ainsi que la παροιμία du Bon Pasteur, d'abord incomprise, s'est éclaircie progressivement, et que celle de la Vigne, qui n'était pas obscure, est encore plus claire, en bénéficiant des explications surajoutées.

Aussi les objections de M. Loisy contre l'historicité et l'authenticité de ces discours nous semblent-elles entièrement inefficaces.

*
* *

Celles de M. Jülicher ne le sont pas moins. Bien qu'il n'ait pas commenté *ex professo* les παροιμίαι, comme les παραβολαί, le critique allemand ne laisse pas d'insinuer qu'il rejette la Vigne et le Bon Pasteur, pour les mêmes motifs que les allégories des Synoptiques, savoir en raison de leur imperfection et de leur gaucherie. Il s'étonne, par exemple, qu'un troupeau aussi petit que celui de ce pasteur, ait pour lui tout seul un portier, qu'on appelle les brebis par leur nom... [2].

Ce serait peut-être le moment de rappeler des mots cruels à l'adresse des exégètes de cabinet qui jugent des choses d'Orient d'après les mœurs occidentales. On

1. *Le quatrième Évangile*, p. 89.

2. « Das Dasein eines θυρωρός bei einer so kleinen Herde (denn der Hirte ruft ja jedes Schaf bei besonderem Namen) z. B. ist höchst auffallend » (*op. laud.*, p. 115).

permettra du moins à des Palestiniens de ne pas partager les scrupules de M. Jülicher à l'endroit de ces délicieuses allégories.

Le Bon Pasteur, par exemple, contient une fraîche peinture de vie pastorale dont on peut vérifier encore aujourd'hui tous les traits. Il y a telle bergerie sur les collines de Judée, entre Bethléem et le couvent de Mar Saba, qui nous a toujours paru une reproduction du type évangélique. C'est une cour à ciel ouvert (αὐλή), ceinte d'une muraille en pierres sèches, couronnée çà et là de paquets épineux. Elle n'a qu'une ouverture assez étroite, où ne figure plus qu'un débris de porte. — La porte n'avait pas souffert autant dans la bergerie de l'Évangile. — Le mur est élevé d'un mètre à peine, et plus d'un, dans les jeunes caravanes, s'est exercé sous nos yeux au rôle facile de κλέπτης et de λῃστής, en escaladant l'enclos. Le soir, lorsque le soleil descend dans la mer Intérieure et que les monts de Moab rougeoient de toutes les teintes orientales, extraordinairement délicates et nuancées, les brebis et les chevreaux, qui tout à l'heure marquetaient les ouadys et les tells environnants, se rabattent vers la bergerie commune. Lorsque tous les troupeaux ont été parqués, on désigne pour les veilles nocturnes un ou plusieurs gardiens (le θυρωρός de saint Jean), tandis que les autres bergers regagnent leurs grottes ou leurs douars. Au matin, chacun retourne à la bergerie reconnaître son troupeau; et voilà de nouveau tout ce monde, disséminé aux alentours, en quête d'un pâturage souvent trop rare. Si le troupeau est peu nombreux et qu'on marche dans un sentier connu, il arrive que le berger se tient derrière les brebis, les poussant devant lui. Mais si le troupeau est considérable, un berger marche toujours en

tête[1], animant tout le long du chemin, par un cri rauque et incessant, ses brebis qui se hâtent au mouvement désordonné de leur pesante queue. Dans ce cas, un autre berger marche ordinairement sur le flanc de la colonne, pour exciter les retardataires. Ces cris de berger ont quelque chose d'obsédant par leur sauvagerie et leur continuité. Aussi les brebis discernent-elles parfaitement « la voix de leur pasteur ». — Ce serait une subtilité de voir dans ce cri « une sorte de nom collectif » répondant au « proprias oves vocat nominatim[2] ». Chaque berger a son cri, mais il n'est pas rare qu'il ait aussi un nom particulier pour quelques-unes ou la plupart de ses brebis.

Ainsi donc, toute la scène de ces premiers versets est prise d'après nature.

De son côté, le tableau de la Vigne est d'une vérité si manifeste, qu'elle n'a suscité aucune contradiction. Tous connaissent les vignerons, les vignes, les ceps, les sarments. Partout l'on émonde le cep et l'on jette au feu les sarments détachés. Rien ne prouve que Jésus ait récité son allégorie sur le chemin de Gethsémani plutôt que dans l'intimité du Cénacle, ni qu'il se soit particulièrement inspiré des vignes qui auraient couvert les déclivités de l'Ophel jusqu'à l' ʿAïn Rogel et Siloé. Le tableau décrit par le Sauveur est d'une vérité universelle.

Voilà à quoi se réduisent les bizarreries ou gaucheries historiques des παροιμίαι. Mais il faut hardiment aller plus loin. Alors même que ces discours seraient

1. M. Loisy écrit : « On observe (Schanz, 381) que cette manière de faire, commune en Occident, ne l'est pas en Orient, spécialement en Palestine, où le berger marche le plus souvent derrière le troupeau » (*Le quatrième Évang.*, p. 609, note). On voit ce qu'il faut penser de ces observations faites à distance.

2. C'est l'exégèse du P. Calmes (*Évangile selon saint Jean*, p. 314).

réputés par la critique encore plus gauches et plus bizarres; alors même qu'on y relèverait à bon droit nombre de traits anormaux, extraordinaires, invraisemblables, nous affirmons qu'on ne peut pas de ce seul chef, en contester l'historicité et l'authenticité. Nous avons déjà montré combien ces principes ou ces préjugés, sous couleur de sauvegarder une prétendue dignité des écrits inspirés, leur sont en réalité pernicieux. Nous réclamons hautement, pour les auteurs sacrés et même pour Jésus, *le droit à une certaine imperfection littéraire,* surtout lorsque par ce mot l'on entend un écart de notre idéal classique. Il faut apprécier les genres et les génies orientaux d'après les principes et les habitudes de l'Orient. Or, le génie oriental, est-il besoin de le répéter? est extrêmement libre dans ses conceptions, souple et divers dans son exécution ; c'est le méconnaître, que de vouloir l'asservir à des règles entièrement définies et à nos manières étroites.

D'où, encore une fois, les imperfections littéraires d'un discours ou d'un récit sont loin d'être des preuves irréfragables de non-authenticité.

*
* *

Avec M. Spitta, nous n'avons plus affaire à des objections d'ensemble, mais plutôt à des remarques partielles, dont le résultat est de réduire la teneur originale des παροιμίαι. Nous tenons à envisager ici sa critique du Bon Pasteur, parce qu'elle s'inspire à son tour de principes que nous combattons.

M. Spitta insiste, après B. Weiss, sur ce qu'il estime le point central des versets 1-5 : l'antithèse entre le bon pasteur et l'intrus, consistant en ce que le

troupeau connaît la voix du premier et le suit, tandis qu'il ne connaît pas le second et se détourne de lui[1]. Tout ce qui ne s'adapte pas adéquatement à ce premier schéma, M. Spitta l'écarte comme inauthentique. C'est ainsi qu'il rejette le commentaire des versets 6-10, parce qu'il ne répond pas aux versets 1-5. « Es ist des Beachtens wert, das von der bildlichen Darstellung des Hauptgedankens..., nicht das geringste in die Deutung übergegangen ist[2]. » Il n'y aurait d'exception que pour 8b : οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν τὰ πρόβατα, qui pourrait être authentique, mais M. Spitta ne pourrait s'en expliquer la présence en cet endroit.

Ce que nous écrivions tout à l'heure, nous dispense de nous arrêter longuement à réfuter cette objection. Les versets 7-10 dévient de la ligne droite tracée par les versets 1-5, soit. Ils ne s'y superposent pas adéquatement, comme le devrait un commentaire classique, soit encore. Mais d'abord il faut observer que les versets 7-10 ne sont pas étrangers au premier logion, puisqu'ils reprennent le concept de la porte, qui sert d'amorce initiale à toute la παροιμία. Cela posé, il s'agit de savoir si cette légère inflexion de la pensée, cette déviation même, si l'on y tient, ne rentre pas dans l'ordre des possibilités historiques ; il s'agit de savoir si tout commentaire d'une pensée donnée doit être littéral et rectiligne, ou si l'on ne peut essayer d'éclairer le tout, en illustrant seulement une partie; et, pour ramener, une dernière fois, le débat à sa véritable hauteur, il s'agit de savoir si le génie oriental doit être apprécié par ses règles ou par les nôtres.

1. « Die Schilderung, wie die Schafe nur ihrem rechtmässigen Hirten, und nicht dem widerrechtlich eingedrungenen Räuber folgen.... das ist das Ganze » (*ZNTW.*, 1909, p. 65; cf. p. 72).
2. *Ibid.*, p. 72.

Toute la question est là. Nous avons essayé de lui donner tout son relief. Le lecteur jugera de quel côté se trouve le respect de la vérité historique et de la vérité tout court.

*
* *

Nous venons de passer en revue les objections principales que les critiques les plus écoutés élèvent contre l'authenticité des παροιμίαι johanniques, et nous espérons avoir montré qu'aucune n'est efficace. Nous pouvons donc enregistrer cette conclusion dont on appréciera la valeur : aucune objection n'atteignant *l'historicité, l'authenticité substantielles* des παροιμίαι de saint Jean, il faut tenir que ces παροιμίαι sont *substantiellement historiques et authentiques;* l'on peut y faire fond, tout comme sur les παραβολαί synoptiques, non pas pour connaître l'état de la tradition à la fin du premier siècle, après une élaboration théologique de 75 ans, ou les préoccupations d'un Apôtre mystique au déclin de sa vie et de ses souvenirs, *mais bien pour s'instruire de la pensée authentique de Jésus, des vrais enseignements de Jésus.*

*
* *

Nous avons dit *l'authenticité substantielle,* et non *l'authenticité littérale ou verbale.* Car les deux problèmes sont distincts : après que l'on a conquis pour les παροιμίαι la première authenticité, il reste à s'enquérir de la deuxième. Ce deuxième problème équivaut à ceci : les discours, tels que saint Jean nous les a conservés, sont-ils une reproduction *littérale* des discours tels que Jésus les prononça? En sont-ils la

photographie intégrale, sans raccourci, ni changemen d'expressions?

Nous pensons qu'il n'y a pas de présomption, nor pas à essayer de résoudre le problème, mais à vouloi le poser dans toute sa lumière. Aussi bien est-ce là une de ces questions qui n'étant ni dirimée, ni réservée par une autorité supérieure, est laissée à la sage discussion des exégètes[1].

Rendant compte du premier volume de M. J. Lebreton sur *les Origines du Dogme de la Trinité*, le P. Durand, S. J., a fait de l'auteur l'éloge suivant, à propos de la matière qui nous occupe : « La formule du caractère historique propre au quatrième Évangile reste encore à trouver. Je ne sache pas *qu'on en ait proposé une qui soit aussi heureuse*[2]. » On ne saurait donc que gagner à reproduire ici quelques fragments de la formule de M. Lebreton. Et tout d'abord sur le caractère général des discours du quatrième Évangile : « On ne sera pas surpris, écrit l'auteur, que les discours du Christ aient, chez saint Jean, non seulement un autre accent que chez les Synoptiques, mais souvent aussi une autre portée : il est assez naturel qu'un auditeur d'élite ait recueilli plus facilement des révélations plus intimes, qui avaient moins impressionné à l'origine la communauté chrétienne[3]... » Venant ensuite à ce qui fait plus directement l'objet de notre enquête, le

1. Le 29 mai 1907, à la question suivante : Utrum... dici possit... sermones Domini non proprie et vere esse ipsius Domini sermones, sed compositiones theologicas scriptoris, licet in ore Domini positas? la Commission biblique a répondu : negative. — Mais il est manifeste que si ce décret revendique l'*authenticité substantielle* pour les discours de N.-S., il ne préjuge en rien la question de l'*authenticité verbale*, telle que nous l'entendons ici.

2. *Rev. pratique d'Apologétique*, 15 juillet 1910, p. 627. C'est nous qui soulignons.

3. *Les Origines du Dogme de la Trinité*, I, p. 378.

même auteur poursuit : « Tel étant le caractère de l'Évangile johannique, il est, pensons-nous, superflu et peut-être impossible de distinguer, dans l'analyse théologique du livre, les discours de Jésus et les réflexions de l'Évangéliste. Assurément les deux sources sont distinctes, mais elles ont tellement mêlé leurs eaux, qu'il faudrait un œil bien exercé pour les discerner ; la révélation vient authentiquement de Jésus, mais ce n'est qu'à travers l'âme de saint Jean qu'on la peut percevoir : c'est l'apôtre qui, en vue du but qu'il s'était fixé, a choisi les paroles de son Maître, c'est lui qui les développe, les interprète, et qui, dès le seuil de son Évangile, nous donne, dans son prologue, la clef du mystère. » Et encore : « Ce n'est qu'à travers l'âme de l'évangéliste qu'on aperçoit Jésus, mais c'est bien lui qu'on voit en effet ; loin d'être créé par Jean, il le domine tout entier, il a gravé dans ses affections, ses pensées, ses aspirations religieuses une empreinte personnelle ineffaçable[1]... » Le P. Durand traduit la même pensée en termes personnels : « Entre la réalité historique et l'interprétation de l'évangéliste, la compénétration est si étroite, qu'il devient difficile, peut-être impossible de les discerner avec certitude[2]. » — Voici encore un témoignage précieux de M. Lepin : « Il faut penser, écrit-il, que les discours de Jésus et du Précurseur, relatés dans le quatrième Évangile, ont quelque chose de l'évangéliste dans leur forme littéraire, qu'ils portent son cachet individuel dans la construction des phrases, la connexion des propositions, le groupement des pensées, l'arrangement général de leurs divers éléments.

1. *Les Origines du Dogme de la Trinité*, I, pp. 379-380.
2. *Rev. prat. d'Apol., loc. cit.*

« C'est là un point que l'on ne doit pas faire difficulté de reconnaître, et qui par lui-même ne nuit aucunement à l'authenticité véritable et proprement dite de notre document. » Et un peu plus loin : « L'entretien ou le discours portera... fatalement la marque du rédacteur. Il ne cessera pourtant pas de répondre avec une exactitude suffisante à la réalité.

« Or c'est bien là le seul degré d'authenticité que l'on songe à revendiquer pour les discours de saint Jean[1]. »

Après de telles autorités, il sera permis d'affirmer, sans paraître téméraire, qu'une part revient à saint Jean dans la rédaction de ses παροιμίαι. On peut même dire *a priori*, avant de s'être livré à une étude minutieuse du texte évangélique, que l'effacement complet de la personnalité de l'Apôtre bien-aimé serait ici plus surprenant. Car si les disciples qui ont été favorisés d'un commerce long et intime avec un maître éminent, s'imprègnent de sa doctrine, de ses pensées maîtresses, même de ses formules et de ses expressions, on ne voit pas, à moins que le maître n'ait lui-même dicté ses mémoires, que les disciples retiennent le mot à mot intégral de ses discours.

Or, il ne semble pas que l'inspiration ait exempté les évangélistes de cette loi. S'il était besoin d'un exemple indiscutable, on apporterait en toute sécurité celui des Synoptiques, qui diffèrent dans la transcription d'un même logion, eût-il la portée morale des Béatitudes, ou l'importance dogmatique de la consécration. Cette divergence est un signe de liberté ; elle est une preuve que les auditeurs de l'Évangile, tout en en respectant scrupuleusement la teneur substantielle,

1. *La valeur historique du quatrième Év.*, I, pp. 96-97.

ne se croyaient pas interdit d'en diversifier la teneur littérale. — Si telle est la loi des Synoptiques, il y a toute présomption qu'elle s'applique encore au quatrième Évangile [1]. Sans doute, le Sauveur avait promis aux Apôtres que le Saint-Esprit raviverait, tirerait des dessous de l'oubli [2] les enseignements qu'ils avaient entendus durant le ministère public; avec toute la tradition et l'exégèse catholiques, nous faisons la part du Saint-Esprit très grande dans le plus « spirituel » des évangiles. Mais ni cette promesse ni cette action divine ne doivent s'entendre d'une *dictée* qui reproduise les discours du Maître dans leur *authenticité verbale la plus stricte.* Le Saint-Esprit garantissait la fidélité des enseignements, en même temps qu'il en gouvernait la distribution dans les Évangiles et autres écrits inspirés; mais, encore une fois, il ne paraît pas qu'il ait assuré l'authenticité originelle de chaque terme.

La conclusion de tout ceci, c'est que, dans les παροιμίαι substantiellement authentiques du quatrième Évangile, une part revient à la rédaction personnelle de saint Jean.

Dans quelle mesure? Nous reconnaissons, avec M. Lebreton et le P. Durand, qu'il est très difficile, sinon impossible, de le préciser. Nous ajoutons même que les recherches les plus minutieuses, menées avec le tact le plus discret et le plus averti, ne donneront jamais des résultats dépassant la probabilité et s'élevant au-dessus des hypothèses conjecturales.

La raison en est, d'abord, que tout terme de comparaison, au sens strict, nous fait défaut le plus souvent

1. « Il n'est encore venu à l'esprit de personne de revendiquer pour le quatrième Évangile, une littéralité plus grande que pour les Synoptiques », écrivait naguère le P. Durand (*Rech.*, 1910, p. 115).

2. ὑπομνήσει, Jean, XIV, 26.

pour discerner l'apport littéraire de l'Évangéliste. Lorsque les Synoptiques nous offraient deux, trois rédactions d'un même discours, on pouvait espérer, jusqu'à un certain point, de dégager, par leur confrontation, un fonds commun d'expressions, de paroles, ayant des titres très sérieux à l'authenticité verbale, tandis que les éléments de rédaction, propres à chaque évangéliste, se dénonçaient mutuellement. Nous en avons donné plus haut un ou autre exemple, surtout à propos de la parabole des Vignerons homicides. — Mais, le plus souvent, saint Jean n'a pas de Synoptiques.

Autre motif permanent d'incertitude. Il résulte de la compénétration réciproque de la pensée de Jésus et de la réflexion de saint Jean, qu'une influence a dû s'exercer de l'une à l'autre, avec des alternances efficaces, d'ailleurs toujours gouvernées par l'Esprit-Saint. C'est pourquoi nul critique ne saurait jamais conclure avec une telle certitude : Jean prête cette expression à Jésus, qu'il ne doive aussitôt ajouter cette restriction : mais il se pourrait aussi que l'Apôtre l'ait empruntée au Maître.

Sous le bénéfice de ces réserves, nous présenterons les remarques suivantes.

Et tout d'abord, il est indéniable que le disciple bien-aimé a délibérément choisi les épisodes, discours ou faits, de son livre, dans la matière plus considérable de la prédication évangélique et de ses souvenirs. Cette *sélection* a pu être guidée par le caractère de l'auteur, le cours habituel de ses pensées, le but apologétique qu'il se proposait, les contingences historiques de son époque, etc... M. Lebreton a écrit : « N'est-ce pas ainsi que les événements décisifs de la vie se gravent dans l'âme qui s'en nourrit? De l'encombrante multiplicité des détails, quelques-uns seuls sont retenus ;

mais le fait, schématisé et comme aminci, est plus intimement pénétré par l'âme, et à son tour imprégné de sa vie[1]. » Cette sélection nous explique déjà le caractère spécialement élevé, profond, mystique, spirituel du quatrième Évangile. Mais en même temps elle nous en garantit l'historicité. Car la sélection n'est qu'une manière d'abstraction, et l'abstraction elle-même n'altère ni ne déforme la réalité ; elle ne fait qu'en isoler quelques aspects particuliers. Envisagés séparément, ces aspects pourraient sembler à un observateur superficiel, opposés et contradictoires ; mais un regard plus pénétrant n'éprouve pas de peine à les fondre et à les intégrer dans le même tout concret. C'est ainsi que le quatrième Évangile prend place, dans le fait historique, à côté de l'Évangile plus pragmatique, plus tangible, plus populaire, qui nous est conservé dans les Synoptiques.

Revenons à notre sujet. Nous avons dit que la doctrine du Maître, passant par l'esprit et le cœur du disciple, s'y sera imprégnée de sa propre pensée et de son propre style. Essayons d'en fournir quelques exemples, en nous bornant toutefois à la παροιμία du Bon Pasteur. Il reste entendu que nos recherches demeurent très conjecturales et qu'elles ne veulent être que des essais présentés sous toutes réserves.

1. — La première phrase de l'allégorie est celle-ci : En vérité, en vérité, je vous le dis : celui qui n'entre pas par la porte dans le bercail des brebis, mais monte par ailleurs, celui-là est un voleur et un brigand.

A y regarder de près, cet exorde paraît à la fois très dense, très concentré, puisqu'il contient plus qu'à moitié la παροιμία, — et quelque peu indirect, quelque

1. *Op. laud.*, pp. 378-379.

peu latéral, puisqu'il n'aborde pas le point central du discours, c'est-à-dire les rapports du bon et du mauvais pasteur avec les brebis, et leur opposition de ce point de vue. Or, il semble que les indices de cette manière ne font pas défaut dans les pièces du quatrième Évangile qui sont vraiment de la plume de saint Jean, non plus que dans ses épîtres, notamment dans la première. Ainsi, peut-être, l'exorde de tout l'Évangile possède-t-il quelque chose de similaire : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu. » Et peut-être encore le début de la première épître : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, etc... » (Ia *Jo.*, I, 1). Puis le verset 5 du même chapitre : « Le message qu'il nous a fait entendre et que nous vous annonçons à notre tour, c'est que Dieu est lumière, et qu'il n'y a point en lui de ténèbres. » On remarquera que cette profonde affirmation théologique sert efficacement d'amorce à un petit développement parénétique (vv. 6-7). On pourrait produire encore le verset 1 du chapitre III : « Voyez quel amour le Père nous a témoigné, que nous soyons appelés enfants de Dieu et que nous le soyons en effet, etc..., etc... » — Il semble que ces divers passages entrent de plain-pied, brusquement, dans la matière à traiter, et en même temps, qu'ils ne couvrent que partiellement, quelquefois indirectement, le sujet qu'ils annoncent. Si je ne me trompe, l'exorde des discours synoptiques est, sinon plus immédiat, du moins plus *adéquat*, v. g. Mt., V, 3 : « bienheureux les pauvres d'esprit ». Suit une série très régulière de béatitudes. — v. 13 : « Vous êtes le sel de la terre » ; — v. 14 : « Vous êtes a lumière du monde » ; propositions accompagnées de développements très coordonnés. — Mt., XIII, 4 : « Le semeur sortit pour

semer... » Vient toute l'histoire des semailles et de la semence.

Si ces rapprochements ont quelque valeur, ils suggèrent que le début de la παροιμία du Bon Pasteur porte la trace du style de saint Jean.

2. — La clausule du verset 4 semble plus spécifiquement johannique. On relève, dans l'Évangile et la I[a] *Joannis*, un certain nombre de textes où la pensée, après s'être déployée en plusieurs petits membres, s'achève par un ὅτι qui rappelle une raison déjà fournie, du moins insinuée, et qui de la sorte produit d'une certaine manière l'impression d'une répétition, sinon d'un pléonasme. « A celui-là le portier ouvre, et *les brebis entendent sa voix*, et il appelle ses brebis par leur nom et les fait sortir. Et lorsqu'il emmène ses brebis, il marche devant elles, et les brebis le suivent, *parce qu'elles connaissent sa voix*, ὅτι οἴδασιν τὴν φωνὴν αὐτοῦ. » — Le verset 5 n'est guère que la réplique du verset 4 : « Au contraire, elles ne suivent pas l'étranger, mais elles le fuient, *parce que* (ὅτι) elles ne connaissent pas sa voix. » — On lit encore aux versets 12 et 14 : « Le mercenaire... voit venir le loup, il abandonne ses brebis et s'enfuit; et le loup emporte et disperse les brebis; et (*le mercenaire s'enfuit*) *parce qu'il est mercenaire*, ὅτι μισθωτός ἐστιν. »

On chercherait en vain ce procédé dans les discours rapportés par les Synoptiques. Il reparaît au contraire dans les épîtres de saint Jean, lorsque l'Apôtre parle pour son propre compte. V. g. I[a] *Jo.*, II, vv. 10 et 11 : « Celui qui aime son frère demeure dans la lumière, et il n'y a en lui aucun sujet de chute. Mais celui qui hait son frère est dans les ténèbres; il marche dans les ténèbres, sans savoir où il va, *parce que les ténèbres ont aveuglé ses yeux*, ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσεν τοὺς ὀφθαλμοὺς

αὐτοῦ. » — v, 10 : « Celui qui croit au Fils de Dieu a ce témoignage (de Dieu) en lui-même; celui qui ne croit pas en Dieu, le fait mentir, *parce que* (ὅτι) il n'a pas cru au témoignage que Dieu a rendu à son Fils, etc... etc... »

De ce qui précède, il semble que les clausules des versets 4 et 13 puissent se mettre partiellement, avec quelque raison, au compte de la rédaction de l'Évangéliste.

3. — En lisant le deuxième logion de la παροιμία (v. 7 ss.), on est frappé de la double répétition d'une même phrase, servant chaque fois de base à un développement nouveau. « *Je suis la porte :* tous ceux qui sont venus avant moi sont des voleurs (vv. 7 et 8). *Je suis la porte :* si quelqu'un passe par moi, il sera sauvé (v. 9). — *Je suis le bon Pasteur :* à l'encontre du mercenaire, je donne ma vie pour mes brebis (vv. 11-13). *Je suis le bon Pasteur :* je connais mes brebis et elles me connaissent (vv. 14-16). »

Les mêmes répétitions s'observent dans la παροιμία de la Vigne. V. 1 : « *Je suis le cep :* mon Père est le vigneron qui retranche les sarments stériles et émonde les sarments féconds. — V. 5 : *Je suis le cep,* vous êtes les sarments : celui qui demeure en moi, porte beaucoup de fruit. »

Ce procédé, inconnu aux Synoptiques, se retrouve, avec quelques nuances, dans la Iª *Joannis,* II, 20 : « Pour vous, c'est du Saint *que vous avez reçu l'onction,* et *vous connaissez tout.* Je vous ai écrit, non que vous ne connaissiez pas la vérité, mais parce que vous la connaissez. » Suit un développement. De nouveau, au verset 27, reparaît la même idée en termes à peu près identiques : « Pour vous, *l'onction que vous avez reçue de lui* demeure en vous, et *vous n'avez pas besoin que*

personne vous enseigne..., etc. » — On comparera encore deux à deux les versets 3 et 7, 4 et 8 du chapitre III; v. 3 : «Quiconque a cette espérance en lui, se purifie, comme lui-même est pur. V. 4 : Quiconque commet le péché, transgresse la loi... V. 7 : Celui qui pratique la justice est juste, comme lui-même est juste. V. 8 : Celui qui commet le péché, est du diable... »

— IV, 8 : « Celui qui n'aime pas, n'a pas connu Dieu, car *Dieu est amour.* »

Ib., v. 16b : « *Dieu est amour,* et celui qui demeure dans l'amour, demeure en Dieu et Dieu demeure en lui. »

Pour conclure, il se pourrait encore que l'Évangéliste ait lui-même distribué ces répétitions de phrase dans sa παροιμία, parce qu'il y rattachait plus facilement divers enseignements de Jésus.

4. — On notera encore les particularités des versets 12 et 13 : « *Le mercenaire, celui qui n'est pas pasteur, dont les brebis ne sont pas siennes,* voit le loup venir, etc... Le mercenaire s'enfuit, *parce qu'il est mercenaire et qu'il n'a nul souci des brebis.* » Il y a là comme un balancement rythmique de la pensée en deux ou trois petites phrases synonymiques, un redoublement d'expressions dans un retard intentionnel de la pensée, un parallélisme par affirmation et négation, dont on peut dire encore qu'il est caractéristique de la manière de saint Jean. On le trouve, en effet, assez fréquemment sous la plume de l'Évangéliste. En voici quelques exemples : Év., I, 3 : « Tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait. » — I, 20, les envoyés Jérosolymites demandent à Jean-Baptiste qui il est : « *Et il confessa,* et *ne nia pas,* et *il confessa* qu'il n'était pas le Christ. »

Dans la première épître, I, 5 : « Dieu *est lumière* et

en lui *il n'y a pas de ténèbres.* » — I, 6 : « Si nous sommes en communion avec lui, et que nous marchions dans les ténèbres, nous *mentons,* et nous ne *pratiquons* pas la vérité. » — II, 4 : « Celui qui a dit le connaître et ne garde pas ses commandements, est *un menteur,* et *la vérité n'est point en lui.* »

5. — Un autre caractère du style johannique pourrait être la rareté des particules copulatives, ce qui donne à la παροιμία entière, notamment à la deuxième partie, une physionomie assez prononcée d'asyndète, un aspect de juxtaposé plutôt que de coordonné. Dans cette parcimonie de liaisons, émergent cependant, à plusieurs reprises, le καί qui est bien la plus simpliste des copules, et l'ἐγώ, dont on connaît la fréquence et le relief dans les affirmations populaires. Les exégètes de la génération précédente inclinaient à voir dans ces éléments des indices de sémitisme ; M. Deissmann[1] a montré qu'ils figurent dans les inscriptions et les papyrus de la κοινή. Ils pourraient donc se justifier dans ce texte autrement qu'à titre de transcription de sémitismes. D'autre part, comme le Sauveur parlait araméen, langage qui n'avait guère plus de structures raffinées que la κοινή du bassin méditerranéen, la phrase grecque de saint Jean pourrait aussi n'être que la version de la phrase originale. Peut-être cependant l'Évangéliste est-il pour quelque chose dans la fréquence des caractères signalés.

6. — Une dernière remarque concerne, non plus le mécanisme des phrases, mais le mouvement des pensées, le développement même de toute la παροιμία. Si je ne me trompe, on y relève le même phénomène de juxtaposition qui s'observe dans les parties narratives

1. *Licht vom Osten*, pp. 86-95.

dont l'Évangéliste est l'auteur et dans toutes ses épîtres. Non certes que la logique ne gouverne le déploiement de la pensée ; mais cette logique n'a rien de scolastique dans sa forme ; elle procède plus par vision que par déduction, plus par succession de tableaux que par coordination de concepts... Toutes les pensées se rattachent à un même sujet et elles se relient toujours entre elles par cette communauté de convergence; mais il est parfois malaisé d'expliquer pourquoi la première vient au premier rang, et pourquoi la deuxième vient après la première. C'est plutôt la logique du sujet, logique supérieure, qui dirige tout de l'intérieur.

Et cela encore est peut-être une des particularités de la rédaction de saint Jean. Nous croyons superflu de multiplier les exemples, tant cette observation nous semble évidente. Il suffit, pour s'en pénétrer, de lire par exemple, x, 7-12, le discours de la Cène, toute la I[a] *Joannis,* etc...

Nous arrêtons là cette série de remarques, qui n'ont encore une fois, même à nos propres yeux, rien d'absolu, rien d'apodictique. Nous les avons présentées au seul titre d'essai et d'exemple, pour indiquer dans quel sens pourrait s'entendre la coopération de l'écrivain inspiré dans la rédaction de l'Évangile. Est-il besoin de répéter que ces particularités littéraires, si nombreuses qu'on les suppose, respectent *intégralement la pensée* du Maître, *toute la substance* de sa doctrine? Par exemple, dans la παροιμία du Bon Pasteur, la description de la bergerie, l'opposition du Bon Pasteur avec les voleurs et les mercenaires, de la porte avec l'escalade du mur, etc..., sont certainement du Sauveur. De même il nous semble indiscutable que les mots principaux, les expressions maîtresses ont été retenus. — Ces points essentiels acquis, on pourra

concéder, sur de bonnes preuves, que la structure extérieure, l'expression secondaire représentent la part personnelle de l'Évangéliste.

Pour nous servir d'une comparaison qui vaudra ce qu'elle vaut, l'Évangile, ou plus modestement, chacune des παροιμίαι est un édifice dont le dessein fut réalisé par le Maître, dont les pierres principales, surtout les pierres de fondement et les pierres d'angle furent choisies, taillées, polies par lui. Sur ce plan et avec ces matériaux, l'Évangéliste a construit l'édifice. Dans cette construction, il va de soi qu'il a disposé d'une certaine liberté pour le classement des pierres ; il est naturel encore que pour les mieux fixer à la place qu'il leur assignait, il y ait ajouté de son ciment ; et même çà et là, pour combler les intervalles, il est bien probable qu'il y aura mis quelques menus débris de ses propres matériaux.

Tel qu'il est, l'édifice appartient à la fois à Jésus et à l'Évangéliste : à Jésus, comme à l'architecte et à l'ouvrier principal ; à l'Evangéliste, comme au collaborateur secondaire et à l'exécuteur fidèle.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIERES

PREMIÈRE PARTIE

LA PARABOLE EN DEHORS DE L'ÉVANGILE

CHAPITRE PREMIER. — **La parabole dans l'usage moderne**. 2-51

I. — *Différence entre la parabole évangélique et la fable*. — Question de méthode. On ne peut songer pour le moment à distinguer la fable que de la parabole *évangélique*, 2-4.

1. — *Opinion de M. Jülicher* : les paraboles évangéliques se divisent en Gleichnisse et en Parabeln *ou* Fabeln. La différence entre la Gleichnis et la fable consiste en ce que la 1re énonce un *principe* et que la 2e raconte un *fait*, le plus souvent imaginaire, 4-6. — Réponse : cette distinction ne vaut que pour la παραβολή aristotélicienne, 6-10.

2. — D'après une 2e opinion, la parabole garderait toujours les *vraisemblances*, tandis que la fable se jouerait dans le *fantastique*. — Réponse, 11-13.

3. — Une 3e opinion supposerait que la parabole est, de sa nature, *argumentative*, et la fable *illustrative*. — Réponse, 13-18.

4. — Bien plutôt, la parabole évangélique se distingue de la fable par la *morale*, la 1re s'élevant toujours à une morale *surnaturelle*, la 2e ne dépassant pas une morale de *bon sens*. — Réponse à quelques difficultés, 18-26.

II. — *La parabole et l'allégorie*. — La métaphore, 26-28 ; l'allégorie, série coordonnée de métaphores, 28-30. — La comparaison ; la parabole et la fable, comparaisons développées, 30-31. — Propriétés de la métaphore et de l'allégorie. L'allégorie est-elle nécessairement « un genre mystérieux » ? (Opinion de MM. Jülicher et Loisy), 31-33. — Que toute métaphore est à base de comparaison ; conséquences, 33-35. — Qu'il y a des métaphores populaires, pédagogiques, 35-37, — et donc aussi des allégories, 37-39.

III. — *Mélange de la parabole et de l'allégorie.* — D'après M. Jülicher et d'autres, ce mélange serait un « être mythologique », 39-42. — Le mélange est au contraire prouvé par l'analyse psychologique de la composition, 41-43. — Aptitude de certains morceaux à s'interpréter en allégorie ou en parabole, 43-45. — Qu'il n'y a pas toujours un critérium assuré pour discerner l'allégorie, 46-51.

CHAPITRE II. — **Le mâchâl dans l'Ancien Testament.** 52-112

I. — *Classification et définition du mâchâl.* — Mechâlim-oracles, 53; proverbes, sarcasmes, 53-56; discours sapientiels, 56-58. — Tout mâchâl ne peut se ramener à l'idée de comparaison, comme le veut l'opinion commune, 58-69. — Le mâchâl se définirait mieux : un *discours sapientiel*, où domine généralement l'élément comparatif, bien que, une fois ou autre, il puisse en être absent, 60-61.

II. — *Propriétés du mâchâl.* — Opinion de MM. Jülicher et Loisy, d'après laquelle le mâchâl, d'abord clair, serait devenu *énigmatique* à l'époque du Siracide, 62-64. — Opinion des PP. Fonck et Lagrange, 64-65. — Schéma de la solution proposée, 66.

1. — Le mâchâl à la fois discours *sapientiel*, 66-68, et discours populaire, 68-71. — Solution de cette antilogie, 72-73. — Ce double caractère confirmé par l'analyse des mechâlim, 74-78.

2. — Le mâchâl ne s'est jamais confondu avec l'enigme, si ce n'est incidemment peut-être en Ezéchiel. Double sens du mot ḥidah (énigme) : tantôt énigme au sens moderne, 78-83, tantôt simple discours sapientiel, 83-85. — Etude de Eccli., XLVII, 15-17, d'où il ressort qu'il n'y a pas de confusion entre le mâchâl et la ḥidah énigmatique, 86-90. — Étude de Eccli., XXXIX, 3, d'où la même conclusion se dégage, 90-95. — Que les paraboles du livre d'*Hénoch* ne sont pas des « énigmes », mais plutôt des oracles ou discours sapientiels, 95-101.

3. — Gamme de clarté des mechâlim. Les causes en sont la nature du sujet traité, les qualités de l'écrivain, 101-104, le degré de clarté avec lequel le 2e terme de comparaison est insinué ou exprimé : divers cas, 104-108.

EXCURSUS : Rapprochement de Eccli., XLVII, 15-17 des passages auxquels ces versets se réfèrent, 109-112.

CHAPITRE III. — **Les mechâlim narratifs de l'Ancien Testament** 113-134

Relevé de ces mechâlim.

1. — Mechâlim où des éléments paraboliques se mêlent à l'allégorie : la Vigne (Is., V, 1-7), la Chaudière (Ez., XXIV, 3-5), 115-121.

2. — Mechâlim où des éléments allégoriques s'insèrent dans la parabole : mechâlim de Jotham (Jud., IX, 7 ss.) et de Nathan (II Sam., XII, 1 ss.), 121-126.

3. — Mechâlim où les auditeurs sont amenés à prononcer contre eux-mêmes un verdict de condamnation ; analogies évangéliques 126-134.

CHAPITRE IV. — **Les mechâlim rabbiniques**..... 135-169

Littérature, datation de ces méchâlim, 135-138.

1. — Allégories pures, 138-144.
2. — Paraboles pures, 144-148.
3. — Mélange d'allégorie et de parabole, 148-154.
4. — *Conclusions* : Caractère scolastique de ces mechâlim : gaucheries, 154-162 ; amorces ou expressions, v. g. homme de chair et de sang, qui ont des analogues évangéliques, 162-165. — Les ressemblances littéraires entre les paraboles de Jésus et celles des Rabbins, s'expliquent par leur commune utilisation d'un genre déjà formé, 165-169.

CHAPITRE V. — **La parabole chez les auteurs classiques**.. 170-182

I. — La parabole chez *Aristote*. — Rhétorique, l. II, ch. xx : la παραβολή de l'election des magistrats ; les λόγοι de Stésichore (le cheval et le cerf) et d'Esope (le renard et les sangsues), 170-172. — *Conclusions* : la παραβολή et le λόγος sont à la fois argumentatifs et illustratifs ; leur clarté ; la παραβολή *aristotélicienne* diffère du λόγος comme l'exposé d'un *principe* diffère de la narration d'un *fait* imaginaire, 172-177. — Aristote n'a envisagé sa παραβολή que sous l'aspect *juridique*, i. e. comme une preuve. Conséquences pour la différence d'avec la παραβολή *évangélique*, 177-178.

II. — La parabole chez Quintilien. — Caractère argumentatif et illustratif ; clarté ; métaphores et allégories populaires : mélange d'allégorie et de parabole, 178-181.

Les mêmes caractères sont appuyés par le témoignage *de Cicéron*, 181-182.

DEUXIÈME PARTIE

LES PARABOLES SYNOPTIQUES

CHAPITRE PREMIER. — **Nature de la parabole synoptique**. 183-194

1. — *Nombre*, 183-185.
2. — Diverses *acceptions* du mot παραβολή : proverbe, conseil, simple comparaison, comparaison développée, allégorie, 185-189 ; mélange des éléments paraboliques et allégoriques, 189-193.
3. — *Notion* de la παραβολή : *discours sapientiel*, avec prédominance du concept de comparaison, 193-194.

CHAPITRE II. — **Authenticité des paraboles synoptiques.** 195-230

État de la question, 195-196.

I. — *Exposé des objections* (MM. Jülicher et Loisy), 196-211.

A. — Objections tirées des notions de parabole, d'allégorie, etc. Résumé synthétique des objections partielles, 196-200. — La conclusion est que ni les *allégories synoptiques*, ni les *éléments allégoriques* qui se mêlent aux paraboles ne sont authentiques. Leur présence dans l'évangile est due à la tradition allégorisante, 200-202.

B. — Objections exégétiques.

1. — Les éléments allégoriques se dénoncent comme inauthentiques, par leur défaut d'adaptation dans le récit; exemples, 202-206.

2. — Les allégories synoptiques ne sont pas authentiques, parce que leurs applications supposent une situation de l'Église postérieure à N.-S.; ex. : le Semeur, l'Ivraie, les Vignerons homicides, 206-208.

3. — L'inauthenticité se trahit encore par le manque de correspondance entre la parabole et son application; ex. : le Semeur, 208-211.

II. — *Critique de ces objections*, 211-224.

ad A. — Synthèse de nos positions partielles, 211-215.

ad B. — Une certaine gaucherie littéraire (souvent très subjective) ne prouve rien contre l'authenticité. On ne peut astreindre le paraboliste à n'être qu'un plagiaire de la nature, 215-219.

2. — L'avenir visé par les allégories pouvait *humainement* se prévoir, a fortiori *divinement*, 219-222.

3. — Il faut revendiquer aussi une certaine latitude dans la manière de faire les applications, 222-224.

III. — *Allégorisation partielle des Paraboles par la tradition*, 225-230.

Une certaine liberté de rédaction est indéniable dans les évangiles, 225-227. — Quelques exemples *hypothétiques* d'allégorisation de détails par la tradition ou les Évangélistes, 227-230.

CHAPITRE III. — **Les textes relatifs au but des paraboles** 233-285

I. — *Texte des Synoptiques :* Mc., IV, 10-12; Mt., XIII, 10-17; Lc., VIII, 9-10.

1. — Ce texte est-il à sa *place chronologique ?* Étude du contexte d'abord dans s. Marc, 235-241; puis dans s. Mat. et s. Luc, 241-242, d'où il ressort que ce logion constitue avec l'explication du Semeur, une enclave indépendante de la parabole du Semeur. — Le logion se détache même de l'explication du Semeur, 243-244, d'où la conclusion que *plus probablement* il ne fut pas dit à cette place par Jésus, bien que plus probablement il appartienne à cette même époque, 244-247.

2. — Ce texte est-il *authentique?* Vue générale des objections, 247-249.

3. — *Exégèse* du logion, d'abord d'après s. Marc, 249-262, 266-270.

ensuite d'après les deux autres Synoptiques, 262-266, 270-276. — τὸ μυστήριον désigne plutôt le corps d'enseignements relatifs au Royaume, 249-252. — δέδοται se réfère au passé divin, mais sans exclure le passé historique, 252-255. — τοῖς ἔξω désigne la foule des auditeurs et la foule en général, y compris les Pharisiens, 255-259. — ἐν παραβολαῖς, ce mot doit s'entendre au sens biblique ordinaire, 259. — Le *but* des paraboles, très dur en apparence dans s. Marc, s'adoucit à la lumière de la théologie sémitique, 266-270. — Dans s. Matthieu, les fâcheux effets de ces discours sont le *résultat* des mauvaises dispositions des Juifs plutôt qu'un *but* formellement visé par Dieu, 270-276. — Confrontation de la théorie de s. Marc et de celle de s. Matthieu, 276-278. — Résumé de cette enquête, 279-280.

II. — *Autres textes.* — Jo., XII, 37-40, 280-282. — Act., XXVIII, 24-27, 282. — II Cor., III, 14-16, 282. — Rom., XI, 7-8, 282-283. — Dernière objection : la tradition ne serait-elle pas l'auteur des diverses applications d'Isaïe ? — Réponse : les divergences de la forme prouvent plutôt l'authenticité du fond, 283-285.

CHAPITRE IV. — **But des paraboles d'après les Pères et les principaux commentateurs**.............. 286-332

I. — *S. Augustin, l'auteur des dix-sept Questions sur s. Matthieu et s. Chrysostome.* — Commentaire de s. Augustin sur Jo., XII, 37-40 : les paraboles tendent à aveugler les Juifs ; par là elles produiront un excès de mal d'où, après la Résurrection, sortira la conversion des Juifs, 286-291. — Pour s. Chrysostome au contraire (45e hom. sur s. Mat.), les paraboles sont, en raison de leur obscurité, un châtiment des mauvaises dispositions des Juifs. Mais cette obscurité ne tend qu'à faire la lumière, en provoquant la lumière et l'intelligence, 292-295. — Comparaison entre s. Augustin et s. Chrysostome, 296-297.

II. — *Autres Pères et Docteurs.* — Auteur de l'Ouvrage imparfait, 297-298. — S. Jérôme, 298-300. — Vén. Bède (reproduit l'opinion de s. Augustin), 300. — Théophylacte (à rapprocher de s. Chrysostome), 300-303 : Euthyme, 303-304. — *S. Thomas* : les paraboles instruisent les disciples, mais elles sont dites aussi pour aveugler les indignes, c'est-à-dire plus probablement la foule, 304-309. — *Maldonat* adopte substantiellement la même théorie. Il ajoute que l'aveuglement actuel assurera avec plus d'efficacité la conversion future des Juifs, 309-313.

III. — *D'après les modernes.* — Divers groupements, 313.

A. — Théorie de MM. Jülicher, 314-316, et Loisy, 316-318 : ils distinguent le but des paraboles d'après Jésus, — qui était d'instruire, — et d'après la tradition, qui est d'obscurcir.

B. — Thèse de justice. — P. Fonck : les paraboles veulent instruire les disciples, mais dérober à la foule coupable la doctrine du Royaume, 319-321. — P. Knabenbauer, 321-322 ; P. Durand, 322-324 ; MM. Bugge et Plummer, 324-325.

C. — Thèse de miséricorde. — P. Rose : les paraboles sont dites pour instruire la foule ; elles ne sont enveloppées de quelque

obscurité que pour mieux piquer l'attention, 325-328 ; P. Lagrange : les paraboles ne sont pas un châtiment ; vu les desseins de Dieu sur la foule, elles sont, pour le moment, le mode le plus convenable de l'instruire, en attendant la pleine lumière des enseignements apostoliques, 328-332.

CHAPITRE V. — **Principes de solution**............ 333-359

I. — *Le texte d'Isaïe*, VI, 9-10 : il présente le résultat de la prédication du prophète avec la rigueur d'un but, 333-338.

II. — *Caractère et mission de Jésus.* — Jésus est Docteur et Rédempteur. La journée du Lac ne marque pas une solution de continuité dans sa miséricorde, ainsi que le prouve son ministère d'après, comparé à celui d'avant, 338-342.

III. — *État moral de la foule.* — Les Pharisiens assurément ont la haine de Jésus, 342-343. Mais tel *n'est pas le cas de la foule*, 343-347. Cependant la foule *n'est pas exempte de toute faute*, puisqu'elle s'arrête toujours à la surface des discours et des miracles, sans manifester jamais une velléité de conversion, 348-351. — Cet état méritait un châtiment, mais non le rejet définitif, 351-352 C'est à ce moment qu'est *inaugurée* la méthode parabolique, 352.

IV. — *Indices du chapitre des Paraboles.* — Ils témoignent chez le Sauveur d'une volonté positive d'instruire, 352-355.

V. — *Nature des παραϐολαί.* — La παραϐολή est, de sa nature, un instrument pédagogique, encore que sa clarté puisse être dosée. L'inachèvement des παραϐολαί synoptiques est intentionnel, 356-359.

CHAPITRE VI. — **Essai de solution : Paraboles du Lac.** 360-400

Les principes de solution écartent la thèse de justice pure, 360-361. — Schéma de la solution proposée, 363.

I. — Les Paraboles sont *un châtiment des mauvaises dispositions de la foule.* Implicite dans s. Marc, cette première donnée est explicite dans s. Mat., 363-370. Le caractère pénal des paraboles réside dans leur *obscurité*, le concept du Royaume étant différent en Jésus et dans la foule, et le Maître ne s'expliquant pas formellement sur cette différence, 370-378.

II. — Mais les paraboles sont *essentiellement une miséricorde*, car elles sont destinées à instruire la foule : le châtiment qu'elles impliquent est lui-même tout miséricordieux, 378-380.

III. — *Pourtant, à cette miséricorde il y a des conditions.* Celles-ci étaient *nécessaires* en des instructions sur la nature du Royaume, 381-382. — Analogie de la parabole avec l'économie du titre de Fils de l'Homme, 382-384. — Indices qui établissent l'existence de ces conditions : Jésus veut que la foule réfléchisse ou qu'elle lui demande des explications, 384-387.

IV. — Par leur négligence, les foules ne profitent pas des instructions sur le Royaume, 387-388.

V. — Avec les miracles, — plus particulièrement destinés à manifester le *Messie*, — les paraboles qui renfermaient surtout des instructions sur le *Royaume*, furent donc cause de l'endurcissement des Juifs, 388-389.

VI. — C'est dans le sens de cette théorie que nous entendons le logion synoptique sur le but des Paraboles. — Cette interprétation résout la dernière objection contre son authenticité, 390-394. — Opinion de M. Mangenot. 394-395, et de M. Bouvier. 395-396. — Retour sur les conceptions de s. Marc et de s. Matthieu, 396-399. — Le logion de s. Marc a le plus de chance d'*authenticité verbale*. Les trois Synoptiques ont reproduit substantiellement, bien qu'avec des nuances diverses, la pensée de Jésus, 399-400.

CHAPITRE VII. — **Les Paraboles postérieures à la journée du Lac**.. 401-413

I. — Paraboles dogmatiques : nombre, thème, clarté, destinataires, but de miséricorde, 402-409.

II. — Paraboles morales : nombre. thème, clarté, destinataires. but miséricordieux, 409-411. — Raisons des différences entre les Paraboles du Lac et les Paraboles postérieures. 412-413. — Conclusions, 413.

TROISIÈME PARTIE

Les allégories du quatrième Évangile......... 415-468
Introduction, 415-416.

1. — Le mot de παροιμία................................ 416-426
Étymologie, 416-417. — Sens de ce mot dans l'Ancien Testament, 417-419 ; dans le Nouveau Testament et surtout dans s. Jean, 419-423. — Discours du quatrième Évangile qui peuvent être dits παροιμίαι par analogie, 423-425. — Conclusion : la παροιμία, synonyme adéquat de la παραβολή, 425-426.

2. — La nature des παροιμίαι............................ 427-439
Nature du Bon Pasteur. — D'après MM. Jülicher et Loisy, ce serait une allégorie pure, 427-428 ; d'apres M. Lepin, une pure parabole, 428-429. — C'est plutôt un mélange d'allégorie et de parabole, 429-434. — Nature de la *Vigne :* ni parabole ni allégorie, 434-435, mais encore melange de l'une et de l'autre, 435-437. — *Conclusion :* étroite parenté entre les παροιμίαι de s. Jean et les παραβολαί synoptiques, 438-439.

3. — Clarté des παροιμίαι................................ 439-445
Étude de Jo., x, 6 : d'abord incomprise, la παροιμία du Bon Pasteur devient claire grâce aux explications qui y sont ajoutées, 439-441. — Dans Jo., xvi, 25, les παροιμίαι représentent un ensei-

gnement à clarté dosée, 441-442. — L'examen des autres παροιμ de s. Jean conduit à la même conclusion, 442-444. — *Conclusio* les παροιμίαι veulent, non pas obscurcir, mais éclairer et instrui 444-445.

4. — Authenticité des παροιμίαι.......................... 446-4

Objections de M. Loisy : les παροιμίαι ne sont pas authentique parce qu'elles sont des *allégories inintelligibles*. — Réponse : l παροιμίαι ne sont pas de pures allégories, et elles reposent su un procédé très pédagogique, 446-450. — Objections de M. Jul cher : *invraisemblances* de ces discours, 450. — Réponse : la con naissance de la Palestine permet au contraire d'en vérifier le na turel et la fraîcheur, 450-453. — Objections de M. Spitta contre l Bon Pasteur : elles reposent sur des *a priori* arbitraires, 453-45 — *Conclusion :* les παροιμίαι de s. Jean sont *substantiellemen authentiques*, 455. Cependant la question de l'*authenticité lit térale* demeure ouverte jusqu'à un certain point : sentiment d M. Lebreton, du P. Durand, de M. Lepin, 455-458. Part person nelle des Évangélistes dans la rédaction des Évangiles, 458-459 — Application à s. Jean en particulier, 459-460. — Essai hypothé tique sur la παροιμία du Bon Pasteur, 461-468.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

